NICOLAS BERDIAEV

LE SENS DE LA CRÉATION

UN ESSAI DE JUSTIFICATION DE L'HOMME

Traduit du russe

par

LUCIENNE JULIEN CAIN

Table des matières

*
*   *

Le sens de la création
Essai de justification de l'homme

INTRODUCTION DE L'AUTEUR

L'esprit humain est dans une prison. Et, cette prison, je l'appelle le « monde », la donnée mondiale, la nécessité. « Ce monde » n'est pas le cosmos, il est l'état de désordre et d'hostilité, d'atomisation et de désagrégation, où sont tombées les monades vivantes de la hiérarchie cosmique. Et la voie véritable est celle qui conduit à l'évasion spirituelle hors du monde, à l'affranchissement de l'esprit humain hors de la prison de la nécessité. La voie véritable n'est pas frayée par le mouvement vers la droite ou vers la gauche qui s'accomplit à la surface du monde, mais par le mouvement mené en hauteur ou en profondeur, selon une ligne interne, le mouvement au sein de l'esprit. La liberté conquise sur le monde, et sur l'ensemble de ses dispositions et de ses opportunités, c'est le signal pour l'esprit de l'effervescence la plus haute, c'est le chemin qu'ont suivi les grands créateurs spirituels, le chemin de la concentration et de la solidarité spirituelles. Le cosmos est l'être authentique, essentiel, — mais le monde est une illusion, une donnée illusoire qui cache la nécessité universelle. « Ce monde » illusoire est la projection de notre péché. Les docteurs de l'Église ont identifié le monde avec les passions mauvaises. L'asservissement de l'esprit humain par « ce monde » est donc sa faute, son péché, sa chute ; et l'affranchissement hors du « monde » équivaut à la libération du péché, au rachat de la [32] faute, et enfin, à la résurrection de l'esprit déchu. On dit à l'homme : Tu es une créature pécheresse et déchue, c'est pourquoi tu ne dois pas oser t'engager sur la voie de l'af-

franchissement de l'esprit, sur la voie de la vie créatrice de l'esprit ; tu dois porter le fardeau de l'obéissance aux conséquences du péché. Et l'esprit humain demeure rivé à ce cercle sans issue. Car le péché originel est un esclavage, la négation de la liberté de l'esprit, la soumission à la nécessité diabolique, l'impuissance à s'envisager soi-même en tant que créature libre. L'homme finit par se perdre, en voulant s'affirmer dans la nécessité et non pas dans la liberté. Le chemin par lequel on peut se libérer du « monde » pour parvenir à la création d'une nouvelle vie est aussi le chemin qui libère du péché, qui surmonte le mal, et qui rassemble les forces de l'esprit en vue d'une vie divine. L'asservissement au « monde », à la nécessité obligatoire, n'est pas seulement manque de liberté, il est aussi l'organisation et le renforcement de cet état non cosmique du « monde », où règnent l'inimitié et le désordre. La liberté est amour, l'esclavage est inimitié. La voie qui mène de l'esclavage à la liberté, de l'hostilité du « monde » à l'amour cosmique, est aussi celle de la victoire sur la nature inférieure de l'homme. L'immense mensonge, la faute terrible de tout jugement moral et religieux, c'est justement de laisser l'homme au niveau le plus bas du monde, au nom de son obéissance aux conséquences de son péché. Une telle notion engendre une sorte de honteuse indifférence au bien et au mal, le refus de s'opposer virilement au mal, jusqu'au moment où l'âme, accablée sous le poids de sa propre infirmité, risque de confondre pour l'éternité, Dieu et le diable, le Christ et l'Antéchrist. [33] Cette déchéance de l'âme, mortellement indifférente au bien et au mal, aboutit à une sorte d'extase mystique de la passivité et de la soumission, au jeu de la pensée dédoublée. L'âme déchue se plaît à coqueter avec Lucifer, elle aime à ne pas savoir quel Dieu elle sert, elle aime à ressentir la peur et à frôler le danger. Cette déchéance, cet affaiblissement, ce dédoublement, sont les résultats obliques de la doctrine chrétienne sur l'obéissance, et le triomphe de cette doctrine. Le dédoublement de la pensée et l'indifférence au bien et au mal, s'opposent délibérément à l'affranchissement viril de l'esprit et au mouvement créateur, — à tout ce qui exige de l'homme la décision de rompre avec les couches mensongères et illusoires de la culture, avec ses servitudes subtiles au « monde ».

L'acte créateur est toujours victoire et affranchissement. Il comporte une épreuve de force. L'acte créateur ne s'extériorise pas par un cri de douleur, il n'est pas une explosion lyrique. La terreur, la souf-

france, l'affaiblissement, la chute, doivent être surmontés par la création qui, par essence, est marche en avant, issue, victoire. L'immolation créatrice ne ressemble pas à la résignation ou à la peur, elle doit être active et non passive. La tragédie, la crise, le destin de la personnalité doivent être vécus en tant que tragédie, crise et destin mondiaux : là est la vérité.

Le souci exclusif du salut individuel, la peur d'une catastrophe individuelle sont toujours égoïstes. De même que sont égoïstes la peur d'une impuissance particulière, tout ce qui résulte d'un amour de soi monstrueux. Égoïsme et amour de soi signifient une dissociation maladive de l'homme et du monde. L'homme a été fait par le créateur génialement (il [34] n'est pas nécessairement génial), et cette génialité doit découvrir en lui l'activité créatrice, vaincre l'égoïsme, la peur du malheur personnel et le coup d'œil jeté pour épier son prochain. La nature humaine par son origine doit participer à travers l'Homme-Christ Absolu à la nature du nouvel Adam, et s'unir à la nature divine. Le fait qu'elle se retire en elle-même et subit sa propre solitude constitue déjà le péché de l'homme contre sa vocation divine, contre l'appel divin, contre l'exigence divine de l'humanité. Ce n'est qu'en éprouvant en soi tout ce qui est du monde et qui appartient au monde, ce n'est qu'en surmontant en soi la tendance égoïste vers le salut personnel, vers le retour égoïste sur ses propres forces, c'est en s'affranchissant de tout ce qui est divisé et fragmentaire que l'homme acquiert la puissance d'être un créateur, — une personne. Ce n'est que l'affranchissement de soi qui ramène l'individu en soi. L'abnégation et la souffrance de la création ne ressemblent jamais à l'accablement, à la démission de la personnalité qui correspondent pour l'homme à sa rupture avec le monde authentique, à la perte de son microcosmisme, à sa servitude au « monde » et aux données de la nécessité. La nature de tout pessimisme et de tout scepticisme est imprégnée d'égoïsme. Douter de la force créatrice de l'homme, c'est faire preuve d'égocentrisme, faire montre d'une timidité évidente là où la décision et la foi hardie seraient désirables, c'est toujours adhérer à la politique étroite de la ruche. Il y a des époques dans la vie de l'humanité où celle-ci doit s'aider elle-même, sachant que l'absence d'un secours transcendantal ne signifie pas le désastre : car l'homme trouve au fond de lui-même un secours infini à condition qu'il ait le [35] courage de découvrir en soi, dans son acte créateur, toutes les forces de Dieu et du

monde authentique. Être libéré du monde signifie la réunion au monde authentique, au cosmos.

Ce n'est pas dans la nuit que l'on peut gravir l'escalier ardu de la connaissance. La connaissance scientifique monte par un escalier obscur, n'éclairant progressivement les marches qu'une à une. Elle ne sait pas pourquoi elle avance jusqu'au sommet de l'escalier, car elle n'a pas en elle un foyer de lumière, un logos qui l'illumine et éclaire ses buts. A son plus haut degré, la gnose véritable dispense cette lumière, ce soleil de la vérité qui éclaire toute connaissance. Elle est donc la signification originale, l'activité créatrice du Logos. L'âme contemporaine a peur de la lumière. Par de sombres corridors, elle a cheminé à travers une science privée de lumière, et a abouti à une mystique également sombre. L'âme n'est pas parvenue encore à une connaissance solaire. La renaissance mystique qui vient de se produire sent qu'elle chemine dans une époque nocturne, et l'époque nocturne est toujours féminine et non virile ; elle n'a pas de rayonnement. Toute l'histoire nouvelle avec son scientisme, avec son rationalisme, son positivisme, a été une époque de nuit et non pas de jour. Le soleil du monde y a rayonné, mais non une lumière supérieure. Le foyer lumineux véritable, il semble que nous l'entrevoyions à présent, que nous reconnaissions au devant de nous, comme un flambeau universel, la valeur de l'activité humaine en soi, de la pensée, du Logos. La réaction contre le rationalisme avait pris la forme d'une hostilité envers la pensée et le verbe. Il faut se délivrer d'une telle réaction, affirmer dans la liberté de l'esprit, cette [36] Pensée placée désormais hors des contingences du temps, et en reconnaître le sens intégral. Notre connaissance est, par essence, transitoire et limitée. Mais aux frontières du monde nouveau, une lumière naît, qui donne sa signification au monde qui vient. C'est seulement maintenant que nous sommes en mesure de considérer pleinement ce qui a été dans la perspective de ce qui sera, et savons que ce qui est passé, sera effectivement dans le futur.

Je sais que l'on peut m'accuser d'une contradiction fondamentale qui entache tout mon sentiment du monde et toute ma conception du monde. On me reprochera d'avoir confondu le dualisme religieux extrême avec l'extrême monisme religieux. Je confesse presque un dualisme manichéen. Qu'il en soit ainsi. « Le monde » est le mal, il est sans Dieu, et n'a pas été créé par Dieu. Il faut sortir de ce « monde », le surmonter jusqu'à la fin ; le « monde » doit brûler, il est de la nature

d'Ahriman. Être délivré du « monde » — c'est là le thème de mon livre. Il existe un principe objectif du mal, contre lequel il faut mener un combat héroïque. La nécessité mondiale, la donnée mondiale, — sont d'Ahriman. A elles s'opposent la liberté dans l'esprit, la vie dans l'amour divin, la vie dans le Plérome. Je confesse ici presque un monisme panthéistique. Le monde est divin par sa nature, l'homme est divin par sa nature. Le processus mondial est l'autodécouverte de la divinité, il s'accomplit à l'intérieur de la divinité. Dieu est immanent à l'homme et au monde. L'homme et le monde sont immanents à Dieu. Tout ce qui s'accomplit avec l'homme s'accomplit avec Dieu. Il n'existe pas de dualisme de la nature divine et extra-divine réalisant une transcendance de Dieu par rapport au monde et à l'homme. [37] Cette antinomie du dualisme et du monisme, elle m'est connue jusqu'au bout, et je l'accepte comme inévitable dans la conscience et inéluctable dans la vie religieuse. La conscience religieuse est par essence antinomique. Il n'y a pas d'issue pour la connaissance hors de l'antinomie éternelle, entre le transcendant et l'immanent, entre le dualisme et le monisme. L'antinomie ne peut être supprimée de la connaissance ni de la raison, ni de la vie religieuse elle-même. L'expérience religieuse éprouve le monde jusqu'au bout, à la fois en tant que divin et extra-divin ; elle ressent le mal comme une déchéance hors du divin et comme ayant un sens immanent dans le processus du développement mondial. La gnose mystique a toujours donné au problème du mal des solutions antinomiques, et le dualisme en elle s'est allié mystérieusement au monisme. Pour le plus grand parmi les mystiques, Jacob Bœhme, le mal était en Dieu, et le mal était la chute hors de Dieu ; en Dieu était la source obscure du mal, et Dieu, d'autre part, n'était pas responsable du mal. Presque tous les mystiques ont accepté la nécessité de vivre le mal d'une façon immanente, alors que la vie religieuse, en général, le rejette si l'on peut dire à ses frontières, et veut qu'il demeure pour elle périphérique et exotérique. L'expérience du péché demeure en surface. C'est en pénétrant plus profondément dans l'expérience religieuse que l'on rencontre la désintégration à l'intérieur de la vie divine, l'oubli de Dieu et l'opposition à Dieu, vécus en tant que passage douloureux vers une remontée future. L'expérience religieuse complète comporte donc pour l'homme, à la fois vis-à-vis du Divin et vis-à-vis du monde, une relation transcendantale et un lien immanent. Et la [38] complexité de ces rapports que l'homme entretient d'une part avec Dieu, et de l'autre avec le monde et avec le

mal, aboutit au paradoxe suivant : un transcendantalisme poussé à l'extrême mène l'homme à une sorte d'opportunisme, à un arrangement avec le mal du « monde », — alors que c'est le sentiment qu'il a de son immanence qui le fait pénétrer intimement dans la vie divine de l'esprit, l'incite à surmonter le « monde ». Mais ce « monde » prisonnier du mal, et du poids duquel l'homme doit s'affranchir, il est lui aussi un moment du divin processus intérieur de la création, du cosmos, de la Trinité Divine, de la naissance de l'Homme-Dieu. C'est là l'antinomie principale déposée dans l'expérience religieuse, et seule une conscience aveugle ou timorée peut l'esquiver. Ne reconnaître qu'un des aspects du problème, une des thèses de l'antinomie, c'est demeurer dans le domaine des *rapports*, c'est-à-dire dans le domaine où l'homme est nécessairement en liaison avec le mal, avec le « monde », avec l'esclavage et la déchéance : ce n'est qu'en surmontant ces rapports, c'est-à-dire en surmontant les antinomies, que l'homme arrive aux profondeurs de la vie spirituelle, à l'Absolu. L'Absolu ne peut se conformer à un monde relatif. Mais le combat héroïque contre le mal du monde doit commencer par le rejet hors de la conscience de cette forme d'immanentisme selon laquelle Dieu est immanent à l'esprit humain, tandis que le « monde » lui est transcendant. Une telle philosophie se définirait à tort comme *a-cosmique*. Le « monde » selon ma conscience est illusoire et non authentique ; mais ce « monde » selon ma conscience n'est pas le monde cosmique.

Le monde cosmique, le monde véritable, est un surclassement « du monde », il est la liberté hors « du [39] monde » et la victoire sur « le monde ». Une antinomie reste encore à résoudre : celle de l'« unique » et du « multiple ». En face d'elle à la différence des mystiques de l'unicité (celle de l'Inde, de Plotin, de Me Eckhardt), je professe un mono-pluralisme, c'est-à-dire que, métaphysiquement et mystiquement, je conçois, non pas seulement l'Unique, mais la pluralité des substances, le développement, dans le Dieu Un, de la pluralité cosmique, de la pluralité des individualités éternelles. La pluralité cosmique est la découverte de Dieu, du développement de Dieu. Une telle connaissance conduit au personnalisme métaphysique et mystique, à la découverte du « Je ».

Ces quelques mots d'introduction vont peut-être susciter beaucoup d'incompréhension et quelques objections élémentaires. Je reste, comme on le voit, sur le terrain des antinomies, et mon but est, non

pas une construction logique, mais l'élucidation complète de ces antinomies. C'est parce que je pense qu'à son terme l'expérience mystique se poursuivra dans le monisme et l'immanentisme, que je crois au caractère divin du monde, à la divinité du processus mondial intérieur, à la nature céleste de tout ce qui est terrestre, et que, sur cette voie, j'accepte de passer par la dispersion, par le dualisme de la liberté et de la nécessité, de la vie divine et du « monde », du bien et du mal, du transcendant et de l'immanent. C'est là qu'est pour moi le secret du christianisme. À travers un dualisme héroïque, à travers l'opposition du divin et du « mondial », l'homme s'avance vers le monisme de la vie divine. Ainsi se réalise le développement divin, la création divine. Tout ce qui est extérieur devient intérieur. Et le « monde » n'est plus qu'un chemin. Il convient [40] de rompre avec ce sémitisme ecclésiastique, qui fut pour le christianisme l'expression de son adolescence. Le transcendantisme de l'Ancien Testament stérilise aujourd'hui la vie religieuse et l'expérience mystique. Pour qu'un principe à la fois absolu et dynamique domine enfin l'ontologie et la métaphysique chrétiennes, il faut que soit démontré le mal-fondé du principe statique qui a entravé, dans ses secrets et éternels mouvements, la vie spirituelle absolue. L'interprétation dynamique de l'expérience religieuse doit prédominer désormais sur l'interprétation statique de l'ontologie. Le transcendantisme est un moment inéluctable de l'expérience religieuse, mais il n'est pas la vérité ontologique absolue. Le secret suprême de l'humanité, c'est la naissance de Dieu dans l'homme. Mais le secret divin suprême, — c'est la naissance de l'homme en Dieu. Et ce double secret n'en fait qu'un, car s'il est nécessaire à l'homme d'être en Dieu, il est nécessaire à Dieu d'être en l'homme. C'est là le secret du Christ, le secret du Dieu-Homme.

Dans les sources vives de ce livre et de cette philosophie religieuse est inclus un sentiment dominant de l'homme, la reconnaissance de l'Anthropos, en tant que Visage divin. Jusqu'à présent, la religion, la mystique et la philosophie étaient inhumaines et elles devaient aboutir par un courant intérieur inéluctable jusqu'à un positivisme athée. Déjà la mystique allemande avait découvert les prémisses mystérieuses de cette connaissance exclusive de l'homme ; elle avait prêté à l'homme toutes les exigences divines et fait de son anthropogonie une théogonie prolongée. Ces arcanes se dévoilent chez Paracelse, chez Jacob Bœhme, chez Angelus [41] Silesius. Et je trouve moi-même un appui

dans leurs doctrines et un lien vivant qui me rattache à elles. On a beaucoup écrit pour la justification de Dieu, et c'était là la théodicée. Il est temps d'écrire la justification de l'homme, d'édifier une anthropodicée, d'autant qu'il se peut que l'anthropodicée soit la voie unique vers la théodicée, le seul chemin qui ne soit pas épuisé et barré. Mon livre est un essai pour arriver à l'anthropodicée à travers la création. La religion de l'espèce, la religion matérielle, doit avoir une fin en ce monde. Tout ce qui est matériel, générique, organisé archaïquement, est destiné à avoir une fin par la technique et la mécanique. La religion de l'homme naît. L'espèce humaine se transforme en humanité. C'est le passage d'un plan matériel sur un plan différent de l'être. L'essence de notre époque réside dans cette crise de l'esprit et de la matière, et dans la naissance définitive de l'homme à la vie de l'esprit. Toute vie doit s'orienter du dehors vers le dedans. Tout doit s'accomplir en tant que mystère de l'esprit, en tant que progression de l'esprit vers sa propre éternité. Tout ce qui est extérieur, concret, matériel, ne peut être que le symbole de ce qui se parfait dans la profondeur de l'esprit, dans l'Homme.

Moscou, février 1914.

Chapitre I

LA PHILOSOPHIE EN TANT QU'ACTE CRÉATEUR

Le rêve de la philosophie nouvelle a été de devenir scientiste ou « scientiforme ». Parmi les tenants de la philosophie officielle, aucun n'a mis sérieusement en doute la légitimité d'une tendance qui consiste en quelque sorte à transformer la philosophie en une discipline scientifique ; et sur ce point, positivistes et métaphysiciens, matérialistes et criticistes se sont trouvés d'accord. Kant et Hegel, Auguste Comte et Spencer, Hermann Cohen et Rickert, Bundt et Avenarius, tous ont voulu que la philosophie soit une science. La philosophie a toujours envié la science. N'osant pas n'être qu'eux-mêmes, les philosophes ont toujours essayé d'imiter les savants, de se calquer sur eux. Ils ont cru en la science plus qu'en la philosophie ; et ce doute d'eux-mêmes les a amenés à n'accepter la connaissance qu'autant qu'elle suppose l'existence des faits scientifiques. C'est par analogie avec la science que les philosophes consentent à croire à la connaissance philosophique. Et lorsqu'on dit : les philosophes, on n'entend pas seulement par là les positivistes et les criticistes, mais aussi, pour une bonne part, les métaphysiciens contemporains qui conçoivent la libération définitive de la philosophie de toute dépendance comme sa transformation définitive en une science particulière.

Mais cette « scientificité [1] » par laquelle la conscience moderne se trouve ainsi hypnotisée, ne constitue pas un phénomène essentiellement nouveau : ce n'est là, somme toute, que la modernisation de la vieille idée scolastique. Chaque philosophe a voulu être scientifique de la façon précisément qui correspondait à son époque. Descartes et Leibnitz n'ont pas été des philosophes moins *scientifiques* que Cohen et Husserl. Lorsque l'apologiste naïf du scientisme qu'a été Haeckel a voulu construire un monisme scientifique, il a utilisé les éléments de la vieille métaphysique de Spinoza. La géométrie de Spinoza était une

[1] Très caractéristiques des tendances scientistes de la philosophie contemporaine sont les articles de HUSSERL : *La philosophie comme science exacte*, parus dans le recueil du « Logos » de l'année 1911, premier volume. Pour Husserl, la science est la définition des valeurs absolues et extra-temporelles. Il dit : « Toute sagesse première, qu'elle relève des mathématiques ou des sciences naturelles, perd son droit à l'existence dans la mesure où les doctrines théoriques qui lui correspondent reçoivent un fondement de signification objective. La science avait dit son mot, et à partir de ce moment, la sagesse doit se modeler sur elle ». La suite est encore plus caractéristique. « La philosophie prend la forme d'une science véritable et tient dès lors pour une imperfection ce qui en elle a été exalté jusqu'aux nues, et a même servi d'objet d'imitation : à savoir, la profondeur spéculative. Cette spéculation est le signe du chaos, et c'est le chaos que toute science véritable s'efforce de transformer en cosmos, en un ordre simple et lumineux. La science véritable ne connaît pas la spéculation dans les limites de sa doctrine effective. Chacune de ces parties est en liaison complète avec une démarche intellectuelle dont chacune est claire immédiatement et absolument pas spéculative. La spéculation est l'affaire de la sagesse ; la compréhension abstraite et la clarté sont le fait de la théorie exacte. La transformation de l'attente spéculative en une organisation rationnelle et claire, voilà en quoi consiste le processus effectif de réélaboration et de réorganisation des sciences exactes. Les sciences appliquées ont eu leur période spéculative. Et de même qu'elles ont lutté pour sortir de cet état et s'élever jusqu'à la clarté scientifique, la philosophie — j'ose l'espérer — sortira de ce dernier combat qu'elle livre aujourd'hui. » Husserl, en conséquence, s'oppose à la science de la sagesse, à la Sophia. Il s'efforce de transformer la philosophie en science, en la libérant de toute trace de spéculation pure. Le combat contre la sagesse est un combat contre la philosophie, contre l'intuition dans la connaissance, contre le rôle créateur du génie personnel et du don inné, dans la philosophie de la connaissance. Husserl veut chasser de la philosophie la Sophia et détruit la philosophie en tant qu'art et que création. Par contre il transporte la science pour l'éternité hors de toute contingence temporelle.

tentative de scientifisation de la philosophie au même titre que la méthode transcendantale de Kant. Et toute la philosophie scolastique du Moyen Age a été pénétrée d'une volonté obstinée de transformer en une discipline scientiforme non seulement la philosophie, mais la théologie. Les notions scientifiques du Moyen Age différaient radicalement des notions scientifiques actuelles ; il n'en reste pas moins que le scientisme contemporain contient un principe scolastique. L'enseignement d'Aristote, de tous les philosophes de l'antiquité le plus inféodé à la science, n'est sans doute pas tout à fait mort. Après lui, saint Thomas d'Aquin a été un philosophe « scientiste » dans la même mesure que Hermann Cohen, mais chacun l'a été dans son époque et selon les critères de son époque. Néanmoins, la philosophie scientiste de Cohen descend en droite ligne de la philosophie scolastique. Le néo-kantisme est une néo-scolastique, mais le problème de la connaissance s'y pose avec une acuité tragique. Pour saint Thomas d'Aquin, la métaphysique était la science stricte de l'être et des principes de l'être [2] : science purement rationnelle, [45] construite avec une logique

2 Dans le deuxième tome de son *Saint Thomas d'Aquin*, paru dans la série des « Grands Philosophes », le Père SERTILLANGE donne un résumé de la philosophie thomiste. Pour saint Thomas d'Aquin, la philosophie est « la science de l'être comme tel et de ses premières causes » (tome I, p. 23). « La métaphysique étant la science de l'être et des principes de l'être » (p. 27). Saint Thomas d'Aquin tend vers une métaphysique scientiforme dans la même mesure que Husserl et que Hermann Cohen. Toute la connaissance scolastique repose sur la notion de la scientificité des concepts religieux et métaphysiques. La Bible elle-même, selon cette connaissance, ne contient pas seulement une vérité religieuse éternelle, mais aussi une vérité scientifique, — une astronomie, une géologie, une biologie, naïves, enfantines, et qui sont cachées dans la religion. Et ce n'est pas seulement la religion, mais aussi la métaphysique qui doit être affranchie de cette science enfantine. Pour la connaissance scolastique, la science est dépendante de la religion et de la métaphysique, mais la religion et la métaphysique dépendent aussi de la science particulière de ce temps. Le remarquable philosophe italien Rosmini, à la suite de saint Thomas d'Aquin, — encore que Kant et Hegel aient passé par là, — veut que la métaphysique soit une science exacte de la raison. Rosmini admet l'intuition dans la connaissance philosophique, mais il nie résolument l'instinct du divin et n'accepte la connaissance du divin que par le moyen de l'opération de la raison, c'est-à-dire qu'il rejette la connaissance mystique. (Voir dans les *Œuvres choisies de Palhories* son « Rosmini » : « L'intuition de l'être idéal est impuissante à nous révéler l'être infini réel qui est Dieu. » « Ce n'est jamais par voie d'intuition que l'homme arrive à connaître Dieu ; ce n'est que par une suite de raisonnements que nous

rigoureuse, elle régnait dogmatiquement sur la théologie et sur l'ensemble de la vie. La philosophie était alors la servante de la théologie, — ce qui veut dire qu'elle avait fait de la théologie une manière de science. Après l'introduction du doute critique dans la philosophie nouvelle, la gnocéologie de Cohen se change en une ontologie, la science des catégories redevient la science de l'être et de ses principes, comme elle l'avait déjà été chez Hegel [3]. Cette philosophie-là, prétend aussi à dominer l'existence, comme le prétendait la scolastique. Car le principe scolastique est précisément celui de la prééminence de l'école, du savant, du rationalisme scientiforme sur la philosophie et sur l'ensemble de la culture. Encore une fois, le contenu de ce rationalisme scientifique a changé, mais le principe est resté le même ; Aristote, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Avenarius, Cohen, Husserl, tous ces philosophes si divers ont voulu transformer la philosophie en une scolastique scientiforme. Le vœu de la philosophie d'être la science universelle de son époque revêt toujours un caractère scolastique. De tout temps, la philosophie a été troublée par cette tendance illusoire vers un idéal et des critères qui relevaient d'un domaine qui n'était pas le sien et qui finalement devaient faire d'elle une esclave sous un maître étranger.

La philosophie, *en quelque acception que ce soit, ne doit pas être une science, et ne doit pas être scientiste*. Il est presque incompréhensible qu'elle veuille l'être. Il ne peut y avoir de science de l'art, de la morale, de la religion. Pourquoi la philosophie serait-elle une science ? Il paraît clair que rien au monde ne doit être scientifique que la science. Le scientisme doit [46] être exclusivement la qualité de la science et le critère qui la concerne. Il paraît également clair que la philosophie doit être philosophique, comme la morale, morale, l'art,

---

pouvons nous élever jusqu'à l'affirmation de cet être absolu. ») Pour Rosmini, qui assume l'héritage des scolastiques, la connaissance de Dieu est une science de la raison. Finalement, Rosmini ne se différencie pas tellement de Hegel, ni de Cohen et d'Husserl dans la mesure où ceux-ci retournent à l'hégélianisme.

3 En Russie, le partisan le plus extrême de cette transformation du gnocéologisme en ontologisme, sur le terrain de Cohen, paraît être JACOVENKO. Voir dans le premier tome du « Logos », l'article intitulé : *La philosophie théorique d'Hermann Cohen*, et également d'autres articles du « Logos ». Jacovenko aboutit en philosophie à un cubisme particulier, à un éparpillement de l'être.

artistique, etc. La philosophie est l'aînée de la Science, elle est plus près de la *Sophia*, elle existait quand il n'y avait pas encore de science, et elle a pris d'elle-même pour faire la part de la science. Et maintenant le moment est arrivé où c'est la Science qui se différencie de la philosophie. Différenciation dont le philosophe devrait se réjouir, comme d'un moyen de s'affranchir, mais qui aboutit en fait à rendre sa subordination plus complète : la philosophie, en tant que discipline spéciale (par exemple, science des principes de la connaissance ou des principes de l'être) eût pu retrouver une autonomie dans une sphère particulière de la vie spirituelle ; mais, en vérité, c'est à une branche de la science générale qu'il s'agit de l'assimiler, mathématique, physique, physiologie, etc. Les philosophes veulent faire d'elle non une science autonome, mais une fraction de la science en général ; et à cette fin, ils veulent la rendre non pas scientifique, mais « scientiste ». Qu'est-ce après tout que le « scientisme » ?

*

* *

Nul ne met sérieusement en doute la valeur de la Science. La science est un fait indiscutable, et indispensable à l'homme. Mais on peut douter de la valeur et de l'utilité du scientisme. Car science et scientisme sont deux données complètement distinctes. Le scientisme suppose le transfert des critères scientifiques dans d'autres domaines de la vie spirituelle, étrangers à la science ; il impose la notion selon laquelle [47] la science est le critère par excellence, supérieur à tous les autres, et qui confère, en conséquence, à ses solutions une portée décisive et universelle. Le scientisme introduit une méthode unique. Et nul ne s'est jamais élevé contre de telles prétentions ! Il serait pourtant plausible d'admettre qu'il peut y avoir autant de méthodes scientifiques que de sciences diverses, et qu'il n'y a pas lieu, par exemple, d'appliquer à la psychologie ou aux sciences sociales les méthodes des sciences naturelles. Les gnocéologues allemands ont souvent insisté sur ce point [4] ; et cependant, ils ont eux-mêmes contribué à forti-

---

4 Pour la délimitation des différentes méthodes scientifiques, le livre connu du philosophe allemand RICKERT, *Les limites de la formation des idées dans les sciences naturelles*, est très précieux. Chez Rickert, le courant irrationnel de la gnocéologie kantienne arrive à sa crise. Le rickertisme est le *reductio ad absurdum* du criticisme. Mais la valeur de la philosophie de Rickert réside en ceci qu'en elle s'affrontent les deux tendances de la connaissance

fier l'idéal scientiste, dont toute la critique allemande est fortement imprégnée. Le criticisme allemand a toujours voulu « orienter » la culture vers la Science. Quoique plus aigu et plus complexe que la critique positiviste française ou anglaise, le criticisme allemand reconnaît néanmoins le primat scientifique dans les sphères de l'esthétique et de la religion. Et ce critère ainsi érigé en maître condamne ou absout qui lui plaît. Une religion enfermée dans les limites de la raison, telle que le protestantisme rationaliste, est en elle-même l'expression de cette prééminence du scientisme sur la vie religieuse. Mais le scientisme n'est pas la science, et ce n'est pas la science qui mène à lui. Aucune science ne donne des directives au scientisme pour s'exercer dans des domaines qui lui sont étrangers. L'astronomie, la physique, la géologie ou la physiologie ne sont en rien intéressées à la « scientifisation » de la philosophie ou, en général, à une classification scientiste des branches de la culture. *Le scientisme (et non la science) représente l'esclavage de l'esprit par les sphères inférieures de l'être, sa dépendance vis-à-vis d'un monde qui pèse sur* [48] *lui et de la puissance de la nécessité*. Il est une des formes par lesquelles l'esprit créateur a perdu sa liberté. Et en cela, il est profondément symptomatique. Le criticisme allemand a toujours rêvé de plier l'esprit à la discipline de la scientificité, de le sauver, à sa manière, du chaos. C'est une idée foncièrement germanique que tout doit être justifié du point de vue de la discipline scientifique de l'être. Et pourtant une telle discipline étendue à tous les domaines est une forme de l'esclavage et de l'amoindrissement de l'esprit. Les philosophes allemands auraient souhaité que même le mariage fût envisagé sous un aspect scientifique et méthodologique. Ceci témoigne de leur rationalisme effréné. La science est la réaction spécifique de l'esprit humain au monde ; mais l'analyse scientifique elle-même doit prouver que le fait de ramener à la science les autres liens qui peuvent se former entre l'homme et l'univers prive l'esprit de ses prérogatives et aboutit à son asservissement.

Par sa nature particulière, la science sert donc de réaction de défense à l'homme, perdu dans la sombre forêt de la vie. Pour vivre et se développer, l'homme est tenu de s'orienter au milieu des conditions de vie qui de tous côtés entreprennent sur lui. Afin de garder sa direction, il est tenu de s'adapter lui-même à ces conditions qui l'entourent.

---

philosophique, — la tendance créatrice et la tendance scientifique.

La science est un instrument perfectionnable d'adaptation aux données du monde et à la nécessité ambiante. *La science peut être définie à la fois comme la connaissance de la nécessité à travers l'adaptation aux données du monde, et comme la connaissance sortie de la nécessité*. Et l'on peut aussi dire de la science qu'elle est la représentation figurée de cette nécessité aux fins de [49] son orientation et de son auto-défense [5]. Ce sceau de l'application pratique ne marque pas seulement l'expérience scientifique, mais aussi la pensée discursive dont la science se sert dans ses déductions. La logique scientifique est un instrument d'adaptation à la nécessité, elle enferme la racine de cette nécessité universelle et est définie par ses limites. La série de dilemmes que pose la logique formelle apparaît comme le reflet des dilemmes posés par la nécessité universelle [6]. Et les bornes mêmes de la logique sont comme la réplique fidèle des bornes posées à la condition du monde. La nécessité de la pensée est un indice de défense vis-à-vis de la nécessité du monde. Et la nécessité du monde doit être conçue et élaborée concurremment avec la nécessité de la pensée. On peut adopter une attitude critique à l'égard d'une manifestation particulière du pragmatisme, mais il est difficile de nier en général la nature pragmatique de la science, son caractère biologique et utilitaire. Bacon avait déjà dévoilé cette notion d'utilitarisme pragmato-vital de la nature de la science. Mais la théorie de la connaissance scientifique d'Ernest Mach apporte en ces matières une vérité immédiate, une vérité de fait. Ce que Mach justifie, c'est la science des savants authentiques et non celle des philosophes ; et en retour, les travaux des savants spécialisés qui font avancer la science de leur temps, justifient Mach et les pragmatistes, mais non Cohen et les criticistes. Les philosophes ont été les seuls à rêver d'une science universelle. Les savants ont toujours été plus modestes : ils ont réparti les données du monde en sphères distinctes, et à cette sorte de résumé, d'inventaire économique qu'ils ont dressé de chacune de ces sphères, ils ont donné le nom de [50] lois de

---

5 Dans sa plus large acception, la théorie pragmatique de la connaissance est la seule théorie possible et la seule théorie exacte pour la connaissance scientifique. Je parle de la connaissance scientifique et non pas de la théorie de toute connaissance. Pour la théorie de la connaissance philosophique, le pragmatisme scientiste n'est pas acceptable. C'est pourtant le terrain où se rencontrent à la fois le positiviste Mach et le métaphysicien Bergson.

6 Le livre de LOSSKIU, *Le Fondement de l'Intuitivisme*, découvre la dépendance où sont les lois de la logique vis-à-vis de l'être en soi.

la nature. La valeur des lois scientifiques de la nature réside essentiellement en ce qu'elles servent de guide pratique, qu'elles sont des moyens pour la maîtriser. A la vérité, deux esprits différents ont toujours animé la science, dont l'un était le désir de pénétrer jusqu'au secret de l'univers. Mais cet esprit-là ne s'est pas incarné dans les savants, il a obliqué vers la philosophie, vers la théosophie et la magie. Nous rechercherons plus tard le lien qui existe entre la science et la magie. Mais pour mettre en lumière l'impossibilité et l'inutilité d'une philosophie scientifique, il est très important de souligner ce principe selon lequel *la science est obéissance à la nécessité*. La science n'est pas création, mais soumission ; son élément n'est pas la liberté, mais la nécessité. Nous essaierons de montrer que l'esprit de l'Ancien Testament l'anime encore dans son essence religieuse et qu'elle est imprégnée de l'idée du péché. La science ne fut et ne sera jamais l'émancipatrice de l'esprit humain. Elle a toujours été l'expression de la servitude de l'homme à la nécessité. Mais elle lui a été précieuse parce qu'au sein de cette nécessité, à l'obéissance de laquelle il était soumis au nom des autorités les plus saintes, comme suite et conséquence du péché originel, elle lui a servi à s'orienter et à *vivre*. La science par son essence et par ses buts suppose donc toujours le monde sous l'aspect de la nécessité. La catégorie de la nécessité est la catégorie fondamentale de la pensée scientifique : elle l'oriente vers l'adaptation pratique aux données de la condition de l'être. La science ne prévoit pas la liberté dans le monde. Elle ne connaît pas les secrets derniers, parce qu'elle ne franchit jamais les passes dangereuses de la connaissance. C'est pourquoi la [51] science ne connaît pas la Vérité, mais seulement des vérités. La vérité de la science n'a de signification que pour des états particuliers de l'être et dans des directions particulières. La science ne crée que sa propre activité. Tandis que la philosophie et la religion créent des formes d'action différentes et divergentes d'elles-mêmes.

*

* *

Si la science peut être considérée comme une adaptation économique aux données du monde, et une soumission à la nécessité environnante, pourquoi et dans quel sens ferait-on dépendre d'elle la philosophie, et comment ferait-on de celle-ci une chose scientifique ? Avant tout, la philosophie est une direction générale qui vaut pour

l'ensemble de l'être, et non une direction particulière réductible à tel ou tel moment particulier. La philosophie cherche la Vérité et non des vérités. Elle aime la sagesse. La Sophia est le guide de toute philosophie authentique. Et c'est sur les sommets de la connaissance philosophique que la Sophia pénètre dans l'homme. La science par ses principes et ses fondements, dans ses bases et sur ses sommets, peut dépendre de la philosophie, mais la réciproque n'est pas concevable. Par son essence et dans ses buts, la philosophie n'a jamais été une adaptation à la nécessité ; jamais des philosophes dignes de ce nom ne se sont soumis à l'ordre établi du monde : ils cherchent au delà une sagesse supérieure. L'élément de la philosophie est la liberté. Elle a lutté pour affranchir l'esprit humain de l'esclavage et de la nécessité. Si la philosophie a recours à l'appareil logique, qui est l'adaptation [52] de la pensée aux nécessités du monde, du moins elle-même ne se tient-elle pas sous la dépendance de cette logique. Le concept de la sagesse est au-dessus du concept logique. La servitude vis-à-vis des données mondaines, obligatoire pour la science, représente pour la philosophie une chute, une transgression de sa volonté de liberté. La philosophie est libre à l'égard de ce que le monde nous apporte, car ce qu'elle cherche, c'est la vérité du monde, la pensée du monde, et non la réalité du monde. Et si le monde nous était donné comme exclusivement matériel, la philosophie n'en deviendrait pas pour cela elle-même matérialiste.

Le climat authentique de la philosophie a toujours été le combat héroïque de la conscience créatrice contre toute nécessité et toute condition de vie obligatoire ; et en conséquence, le but de la philosophie et ses visées sont transcendantaux et échappent à la détermination. Voilà en quoi elle diffère de la science et ne peut lui être assimilée. La connaissance est complémentaire ; elle comporte le principe mâle et le principe femelle, l'activité solarienne de l'homme en face de la réceptivité passive de la femme. Or la philosophie est seule à avoir révélé cet aspect actif et viril de la connaissance [7]. C'est en cela

7 Dans une de ses premières œuvres, intitulée *Science et Vérité*, et où il ne fait aucun usage d'une terminologie théosophique, STEINER expose très heureusement la nature créatrice de la connaissance de la vérité. « La vérité ne représente pas, comme on le conçoit d'ordinaire, le reflet idéal de quelque chose de réel, mais elle est la *libre* production de l'esprit humain, et qui n'eût existé nulle part si nous ne l'avions nous-mêmes produite. La tâche de la connaissance n'est donc pas la *répétition* de quelque chose qui a déjà eu

qu'elle est créatrice. *La philosophie est création, et non adaptation ni obéissance*. L'affranchissement de la philosophie, en tant qu'acte créateur, l'affranchit en même temps de tout lien, de toute dépendance à l'égard de la scientificité. L'acte créateur de l'esprit humain consacre sa libération dans la philosophie. Et c'est cet acte créateur qui fait de la philosophie un art, art particulier, différent en son principe de la poésie ou de la musique, mais qui suppose aussi un [53] don venu de haut, — l'art de la connaissance. La personnalité du créateur s'y imprime tout entière, non moins que celle du musicien ou du peintre. La philosophie crée des idées substantielles, et non des images ; et par la création libre des idées, elle s'oppose aux données du monde et de la nécessité, et elle pénètre dans une essence nouvelle.

L'art ne peut sortir de la science, pas plus que la liberté ne peut sortir de la nécessité. La science répond pour l'homme à une nécessité amère ; la philosophie exprime le trop-plein, le superflu de ses forces spirituelles. Elle est aussi vivante que la science, mais sa vitalité est d'un autre ordre. Les principes de l'économie lui sont étrangers ; elle suivrait plutôt une politique de dilapidation. Il y a en elle une sorte de magnificence, comme dans l'art. Aussi la philosophie n'a-t-elle jamais été indispensable comme l'est la science, pour assurer les bases de la vie ; elle ne devient indispensable qu'au moment où l'homme franchit les limites du monde donné. La science laisse l'homme dans le non-sens, dans l'absurdité du monde ; elle lui fournit seulement les outils nécessaires pour se protéger contre cette absurdité. La philosophie au contraire s'efforce de surmonter l'absurde et d'atteindre le sens du monde. Le postulat de toute philosophie authentique, c'est de supposer qu'il y a *un sens*, et son but est de trouver le moyen d'y parvenir : c'est la possibilité d'un élan qui mène à la pensée à travers la non-

---

sa forme en un autre lieu, mais la création d'un domaine absolument nouveau et dont l'activité s'exerce pleinement et concurremment à celle du monde sensible... L'homme, dans sa relation avec le processus mondial, n'apparaît pas comme un observateur oisif, qui ne fait que répéter, dans les limites de son esprit, ce qui s'accomplit dans le cosmos, sans aucune action de sa part ; il est un agent du processus mondial, et la connaissance apparaît elle-même comme participant à l'organisme universel. » Steiner dit encore : « L'essence de la connaissance est en ceci qu'en elle apparaît ce qu'on ne pourrait jamais trouver dans la réalité objective des principes du monde. Notre connaissance — exprimée formellement — est une source vitale constante dans les principes du monde. »

pensée. Kant lui-même a reconnu cette impulsion motrice, et l'on ne saurait s'appuyer sur la philosophie kantienne pour nier l'élan créateur et sa victoire sur l'ancienne passivité métaphysique. Cet élan est plus fort encore chez Fichte. La philosophie scientifique l'a seule nié, parce que ses adeptes [54] ont besoin de soumettre la pensée aux données du monde, et de rejeter, par là, la nature créatrice de la philosophie. En conséquence, ils luttent pour la ranger parmi les sciences, c'est-à-dire pour incorporer l'acte créateur, la prévision de la pensée et du logos dans les catégories logiques avec lesquelles opère la science. Transmutation qui suppose que, consciemment ou inconsciemment, on fasse de la philosophie une science. Et sans doute ne saurait-on nier que la science contienne des éléments philosophiques, et que les savants aient souvent été des philosophes éminents : cela n'est pas en question. Ce qui importe avant tout, c'est de distinguer entre les deux domaines, et de discerner ce qui revient à l'un ou à l'autre. Surtout on ne saurait contester le caractère relatif des catégories logiques sur lesquelles repose la connaissance scientifique : leur attribuer un sens ontologique et absolu, est précisément le fait d'une de ces philosophies mensongères, qui tendent à enchaîner le philosophe dans le cercle des nécessités.

*

* *

L'histoire de la philosophie est composite et toute pleine du drame profond qu'engendre la soif de la connaissance. Cette histoire ne peut se comparer en rien à l'histoire de la science. On ne trouve en elle à aucun degré trace d'une évolution scientifique. Et le concept de la philosophie en tant que science ne se dégage nullement de la marche en avant de l'esprit humain. Aristote et saint Thomas d'Aquin ont été des philosophes scientistes à un degré beaucoup plus fort que bien des penseurs du XIXe siècle, que Schelling ou Schopenhauer, que Baader ou Soloviev, [55] Nietzsche ou Bergson. La tendance de la philosophie à imiter la science est une de ses plus anciennes tendances, et a accompagné en tout temps l'histoire de la conscience philosophique. Aussi bien en Grèce qu'au Moyen Age ou dans l'Inde, des penseurs se sont efforcés d'imprimer à la philosophie un caractère scientiforme, de l'adapter aux conditions de la science de leur temps. Cohen, Husserl ou Avenarius, au XXe siècle, ont fait la même chose qu'avaient fait à leur époque Aristote ou les Scolastiques. Il n'y a rien en leur

philosophie qui soit essentiellement nouveau. Et, d'autre part, la philosophie, en tant qu'*art de la connaissance*, a toujours lutté pour la liberté de son acte créateur, a toujours été exposée à tomber sous la dépendance de l'idée de nécessité qu'elle rencontrait inéluctablement sur le chemin de la scientification. Pourtant, elle a su garder ses héros, qui représentaient la philosophie libre, créant en tant qu'art la substance de ses idées, par lesquelles, à travers la nécessité, elle entrevoit la liberté, et, à travers le non-sens, la Pensée. L'histoire de la conscience philosophique est l'arène d'un combat qui se livre entre deux tendances éternelles de l'esprit humain, — qui vont vers la liberté ou vers la nécessité, vers la création ou vers le conformisme, vers l'art par la transgression des règles et des limites du monde, ou vers la science et l'acceptation et le respect de ces limites. Platon a été la grande incarnation de la première tendance. Le matérialisme est l'expression extrême de la seconde. Ainsi, dans la création philosophique, c'est l'ensemble des forces spirituelles de l'individu qui est engagé ; elle représente l'effort complet d'un esprit pour pénétrer jusqu'au sens du monde, jusqu'à la liberté du monde. [56] Et l'histoire de la philosophie est marquée par l'individualité de ses créateurs, au même titre que l'histoire de l'art.

Certains philosophes conçoivent une philosophie d'un usage courant et la scientificité leur paraît le seul moyen d'acquérir cette pratique courante. Pourtant une philosophie subjective pénétrerait bien mieux le secret du lien entre la philosophie et le monde qu'une philosophie *extérieure*, objective et scientiforme. La vérité ultime n'a aucune commune mesure avec la généralisation scientifique. Elle ne peut être atteinte qu'à condition de rompre avec les limites de cette généralisation. La vérité peut se découvrir à travers l'art de Dante ou celui de Dostoïevski, à travers la mystique gnostique de Jacob Bœhme plus sûrement que par Cohen ou par Husserl. Il y a chez Dante ou chez Bœhme une généralisation d'un tout autre ordre que celle de Cohen, mais qui l'égale certainement. La vérité se découvre dans l'extrême sagesse. La généralisation scientifique de la conscience contemporaine est celle d'un esprit rétréci et affaibli par les préjugés ; en rompant avec l'unité de l'esprit, elle tend à ramener l'homme à son *minimum*, à des principes généraux qui lui sont extérieurs, comme ceux du droit. Il y a une analogie entre la généralisation scientifique et la généralisation juridique. Toutes deux répondent pour l'individu à un

formalisme qui recouvre précisément un déchirement intime, une dissociation spirituelle. Tout se passe dans la généralisation scientifique ou juridique comme si, spirituellement, il s'agissait de diviser les êtres, d'enchaîner les uns aux autres, sous le couvert d'une sorte de vérité minimum qui représente l'unité de l'espèce humaine, des ennemis, réunis [57] seulement par un ensemble d'obligations réciproques. La philosophie scientiste est par conséquent une philosophie juridique, allant vers le général à partir de la perte de la liberté, et rejoignant par le général la notion d'obligation et de nécessité. La seule généralisation authentique est à base de liberté. Toute obligation morale est supérieure en portée universelle à la même obligation juridique : c'est pourquoi la philosophie entendue comme un art est plus universelle qu'elle ne le serait en tant que science. Le problème de la généralité n'est pas un problème logique, c'est le problème des relations spirituelles, le problème de l'universalité, le problème de l'esprit. Pour les vérités discursives de la physique ou des mathématiques, les vérités essentielles sur la liberté et le sens du monde ne sont pas requises. Chaque vérité distincte peut apparaître étrangère à l'autre. La relation que comporte entre elles la science est la forme de relation la plus basse qui soit, parce qu'elle demeure sur le plan de la nécessité. Tandis que la généralisation philosophique crée entre les êtres une forme de relation supérieure. L'universalité est la qualité de la conscience. Le philosophe digne de ce nom n'accepte pas de rabaisser la qualité de son action au niveau des données imposées du monde ; il doit attendre que le niveau moyen s'élève jusqu'à ses critères généraux. Sacrifier la liberté initiale aux exigences de la nécessité constitue un acte criminel. Dans tous les temps, un petit nombre de philosophes ont exprimé leur opposition à un monde obligatoire et affirmé que les buts de la connaissance s'incarnaient pour eux dans la liberté et non dans la nature, dans l'esprit et non dans la matière ; dans la valeur et non dans l'efficacité, dans la pensée et non dans [58] la nécessité, dans l'existence et non dans l'apparence. La philosophie, comme tout acte créateur, s'efforce vers le transcendant, vers la transgression des bornes et des limites du monde. La philosophie ne croit pas que le monde soit tel qu'il nous apparaît, lié à la nécessité.

*

* *

Si une certaine crise de conscience est caractéristique de notre époque, on ne peut, par contre, alléguer sérieusement qu'il y ait une crise de la philosophie scientifique, généralisée, objectivée. Jamais n'est apparu un tel désir de transformer intégralement la philosophie en une science. L'idéalisme même, jadis purement métaphysique, est devenu scientifique ou se veut tel.

Et en même temps, il n'y eut jamais un tel désenchantement à l'égard du scientisme, une telle soif de l'irrationnel. Le néo-kantisme contemporain répond à cette double tendance, à cette dualité du rationalisme extrême et de l'extrême irrationalisme. Les criticistes du type nouveau s'inspirent et du scientisme et de l'irrationalisme. Les gnocéologues scientistes jouent aux mystiques ; ils aiment à invoquer, ceux-ci Plotin, et ceux-là, Maître Eckardt. Ils veulent dégager et justifier du point de vue scientifique le domaine mystico-irrationnel, sans comprendre que, de ce fait, ils le placent déjà en état de subordination. Ils transforment la philosophie en une science des valeurs, de ce qui « vaut » (Windelband, Rickert, Lasck) [8], et donnent ainsi à la science un objet par essence extra-scientifique et suprascientifique ; ils recherchent les valeurs selon une méthode dont elles ne relèvent [59] pas. La science des valeurs est finalement un des aspects de la métaphysique de l'être, de la métaphysique du sens du monde, et d'autant moins scientifique. La philosophie de Rickert, comme toute philosophie, tend à dépasser les limites des données terrestres, de la nécessité terrestre, pour atteindre la pensée universelle et l'universelle liberté. Mais elle ne peut arracher cette philosophie fragmentée à la puissance de la nécessité et à l'esclavage du scientisme. En tant que science des valeurs, la philosophie se trouvera toujours enfermée dans un cercle vicieux : si la gnocéologie est la science des valeurs, le principe du criticisme exige une autre gnocéologie, préalablement appliquée à cette science des valeurs, c'est-à-dire une gnocéologie de la gnocéolo-

8 Le livre du philosophe allemand LASCK, *Logique de la philosophie et Étude des catégories*, est un témoignage très important. Lasck fait une part très large à Plotin, en qui il découvre les catégories de la connaissance philosophique. De cette sorte, la logique philosophique, à la différence de la logique scientifique, s'est orientée vers la mystique métaphysique de Plotin. « Plotin établit pour la première fois la primauté de la logique et soumet à la pensée logique même ce qui est au-dessus de la pensée. » On trouve aussi de plus en plus fréquemment dans les sommaires de la revue néokantienne *Logos*, le nom de Eckhart.

gie. Et ainsi *ad infinitum*... La gnocéologie critique exige non seulement les formes de la connaissance, mais aussi les formes des formes, etc... Lasck a demandé avec beaucoup d'acuité une logique de la philosophie elle-même, rappelant que, en dehors de la logique de la connaissance scientifique, de laquelle se sont occupés les philosophes, il devait y avoir une logique de la connaissance philosophique et une doctrine correspondante aux catégories [9]. Allant plus loin, je réclamerai une logique de la logique de la philosophie, un enseignement de la catégorie des catégories, et des formes de la forme de la connaissance philosophique [10]. L'esprit se trouve entraîné dans une série de déductions, destructrices de sa liberté et de son unité... Et il ne peut en être autrement, si la philosophie se manifeste en tant que science spécialisée et non comme un art de la connaissance libre. Il peut exister une logique de la science, mais une logique de la philosophie, il n'y en a pas et il ne doit [60] pas y en avoir. La philosophie peut s'occuper des catégories de la connaissance scientifique, mais les catégories de la connaissance scientifique ne peuvent pas s'occuper de philosophie. L'instinct en philosophie a le dernier mot, — la logique n'a que l'avant-dernier. C'est dans l'intuition que la philosophie trouve sa sanction et sa justification propres, cette intuition qui a précédé en elle l'enseignement des catégories, et qui ne désigne et n'utilise la logique qu'en qualité d'instrument qui lui est soumis. En conséquence, *la philosophie ne demande ni n'admet aucune justification scientifique ou logique*. La science et sa logique sont placées plus bas qu'elle, et ne passent qu'après elle. La logique est un escalier par lequel la philoso-

9 Le livre de LASCK, *Logique de la philosophie et étude des catégories*, est un des ouvrages les plus intéressants de la littérature philosophique contemporaine. Le concept d'apriorisme, que le kantisme applique à la philosophie transcendantale, comme une valeur d'impensabilité, Lasck entend l'introduire dans la logique et déclare qu'il ne faut pas plus longtemps « taire, dans la logique, qu'il existe une théorie de l'Apriori et non pas seulement une connaissance par la sensibilité ». Lasck entend la catégorie de Valeur comme une catégorie de la connaissance philosophique.

10 Lasck essaie en vain de réfuter cette objection par la considération que « la forme de la forme de la forme peut aussi bien que la forme de la forme n'être appelée que "valeur" ». La valeur en ce cas serait dernière, mettant un terme à la séquence absurde *ad infinitum* ; elle ne serait pas une catégorie logique, — mais l'acte créateur de l'esprit tout entier. Ce qui est logique ne peut être dernier, mais seulement avant-dernier, c'est-à-dire n'ayant pas en lui sa fin. Seule est dernière l'intuition libre.

phie intuitive s'échappe hors du monde. C'est à la philosophie d'expliquer la logique, et la logique est incapable d'expliquer la philosophie. La relation de la philosophie avec le monde se situe hors de la sphère où s'édifie l'appareil logique des relations du monde et de la science. La compréhension du monde en tant que valeur et que signification n'est pas une compréhension scientiste : c'est un acte créateur, et non un arrangement avec la nécessité. La philosophie des valeurs déborde de toutes parts le scientisme. Ici, il faut rappeler que la philosophie est courage. Il y a une prééminence dans le thème du courage. Et c'est là la haute vocation de la philosophie.

*

* *

S'il y avait pourtant une crise de la philosophie scientiste, le pragmatisme en apparaîtrait comme le principal symptôme. La science a longtemps été [61] son domaine exclusif. De là, on a essayé de le transporter dans la philosophie, et d'en faire une des formes de sa scientification. La conscience irrationnelle de la science conduit à la conscience irrationnelle de la philosophie. Mais finalement, le pragmatisme, tel qu'il nous vient des Anglo-Saxons, revêt un des aspects nombreux de cet assujettissement aux données du monde, de cette nécessité. Ainsi naît une philosophie débile et privée de tout caractère créateur. Faisons ici une exception pour Bergson, dont le pragmatisme diffère précisément de ce pragmatisme anglo-saxon aux tendances utilitaires et positives. La philosophie de Bergson est la manifestation la plus remarquable de la crise de la science et de la pensée rationnelle [11].

11 Il y a chez Bergson une obscurité fondamentale en ce qui concerne l'élan créateur. Selon lui, l'intuition philosophique est une pénétration sympathique dans une réalité authentique, dans l'être. « On appelle intuition cette sorte de co-sentiment intellectuel, ou de sympathie, au moyen duquel nous pénétrons à l'intérieur d'un objet, afin de nous fondre en lui, et qu'en lui il y ait quelque chose d'unique et, en conséquence, d'inexprimable. » (*Introduction à la Métaphysique* dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 1903). La métaphysique véritable doit être une sorte d' « audition intellectuelle ». Dans l'intuition métaphysique, il faut se donner à la réalité, y pénétrer. Cette connaissance intuitive métaphysique se distingue chez Bergson de la connaissance analytique scientifique en ce qu'elle pénètre dans la réalité, alors que l'autre transpose ses notions dans un autre domaine, les sépare de la réalité. Le transfert des notions scientifiques s'accomplit toujours au nom de l'intérêt pratique. La métaphysique intuitive pénètre dans la réalité en dehors de toute considération de profit ou d'intérêt. La connaissance scienti-

Avec lui, la philosophie fait un bond hors des lisières de la nécessité scientiste, hors du joug rationaliste. Bergson défend la philosophie en tant qu'acte créateur et s'efforce de la rapprocher de l'instinct. Il voit dans la philosophie un élan vital, le vol de l'enthousiasme créateur. Bergson sait que la philosophie, en tant qu'acte créateur, n'est pas la science, et ne se modèle pas sur elle. Mais lui-même est dédoublé comme tous les philosophes contemporains. Il a peur de la science et il a besoin d'elle. Son *Évolution créatrice* où il critique avec éclat les théories scientifiques de l'évolution et justifie la création, est elle-même construite de façon toute scientifique et dans une dépendance servile à l'égard de la biologie [12]. Le biologisme de Bergson est le

---

fique se contente de symboles, la connaissance métaphysique cherche les réalités. Dans la théorie bergsonienne, la connaissance métaphysique n'a pas son caractère créateur, elle ne fait que se fondre passivement dans la réalité transcendante. Pour Bergson, l'acte créateur n'est possible que dans un sens conditionnel, comme pénétration dans la réalité authentique et non comme un apport autonome à cette réalité. (Voir : *Le Rire*). La même négation du caractère créateur de la connaissance se retrouve chez William James. (Voir : *A Pluralistic Universe..., lectures... on the present situation in philosophy*, Londres, 1909). James accuse de rationalisme toute conception de la nature créatrice et active de la connaissance. Il faut s'intégrer à la réalité, ne rien transférer en elle. Mais l'intuitivisme et l'irrationalisme, selon William James, par le don complet de soi à la réalité, quelle qu'elle soit, correspondent beaucoup plus à une conception passive et timide. Il semble que Bergson et James ne voient pas que la compréhension discursive, la pensée rationaliste se meuvent sur le plan de l'adaptation à un état donné du monde, et ne représentent pas la création. La connaissance métaphysique ne peut être une obéissance passive à la réalité, elle ne peut être qu'un acte créateur au sein de la réalité authentique. Chez Bergson comme chez James, tout est déjà *donné* à l'homme ; mais le monde non-authentique que cela suppose n'est qu'une pseudo-construction de la science et des concepts logiques, pour servir à des fins pragmatiques et utilitaires. Ni l'un ni l'autre ne voit les causes ontologiques de cet état donné du monde où nous sommes parvenus.

12 Le remarquable livre de BERGSON, *L'Évolution créatrice*, est tout imprégné du dualisme qui caractérise les problèmes de la philosophie. Le livre est construit de façon scientifique et scientiforme. Il est nourri de l'esprit de la biologie, c'est-à-dire d'une science, il est fondé sur des matériaux biologiques et sur les doctrines biologiques. Et en même temps, le livre suppose l'intuition métaphysique, essentiellement différente de l'analyse scientifique. Bergson oppose l'intuition à l'analyse, mais lui-même est avant tout un grand analyste. La philosophie de Bergson, c'est la toile d'araignée la plus subtile, qui révèle son origine sémitique, et n'est pas sans rappeler certains aspects de la pensée de Georg Simmel. Il y a en lui les éclairs d'un no-

scandale de sa philosophie. La métaphysique tombe sous le coup d'une science différenciée ; le poids de la nécessité, avec tout le matériel d'une science analytique, vient alourdir l'intuition. Bergson reconnaît l'irréalisme vivant de l'action, [62] et par elle il s'efforce d'introduire dans la conscience un irréalisme correspondant. Et cela reste malgré tout une des formes de l'acceptation des données du monde. La philosophie de Bergson est une philosophie qui veut se libérer, mais non une philosophie libre. En se faisant art, elle continue à regarder avec nostalgie vers la science. L'irrationalisme bergsonien est un irrationalisme biologique, c'est-à-dire qu'il emprunte à la science pour donner à la vie. Certes, Bergson a couvert ce péché formel de son biologisme par l'originalité de son talent créateur : il n'en reste pas moins que les frontières entre science et philosophie n'ont pas été respectées par lui, — et c'est pourquoi sa philosophie représente une crise plutôt qu'une issue. Mais Bergson a compris que la conscience philosophique peut se satisfaire par l'intuition, par une effusion d'amour et de sympathie qui mène à l'essence des choses, et non par l'analyse scientifique proprement dite qui n'en atteint que la surface. Y a-t-il une montée créatrice vers cette réalité, cette effectivité du monde auquel, selon Bergson, l'instinct métaphysique doit parvenir ? Ou bien ce monde de la nécessité ne se construit-il que par des concepts scientifiques, n'est-il qu'une application d'une compréhension scientifique ? Le dualisme de la liberté et de la nécessité, de la création et de l'inaccessible repose dans l'être même et non dans les moyens de le saisir. L'instinct métaphysique n'est pas seulement un mode de pénétration plus profond dans la réalité de l'action que l'analyse scientifique avec ses concepts ; — il est lui-même une activité créatrice qui s'oppose aux conditions d'une activité formelle, une poussée vers une pensée supérieure. Les concepts scientifiques représentent économiquement [63] la plus utile et, logiquement, la plus exacte incursion dans le monde de la nécessité, mais l'instinct métaphysique est déjà une irrup-

---

vateur génial, mais il n'a pas la force de s'affranchir du poids de la pensée analytique et du matériel scientifique. Le biologisme témoigne de la dépendance de la philosophie à la science, autant que le mathématisme. La critique que donne Rickert du biologisme, dans son article intitulé *Valeurs de vie et valeurs de culture*, et qui a paru dans le « Logos » des années 1912 et 1913, n'est qu'élémentaire ; son erreur vient de ce que chez Bergson, le mot « vie » a un avant-goût biologique : mais la « vie » peut être libérée de tout biologisme, et alors la critique de Rickert manque son but.

tion dans un monde différent. On saisit en cela que la philosophie est un art, et que l'instinct du philosophe exige le génie, qui est une préhension universelle des choses. Le philosophe peut ne pas être un homme de génie, mais l'instinct philosophique comporte toujours une part de génialité. C'est cela que l'on trouve chez Bergson, et l'on peut dire que les vues qu'il a eues en tant qu'artiste ont mieux servi sa philosophie que ses concepts scientifiques. Une philosophie scientifique est une philosophie académique, elle cache l'instinct académique de l'auto-conservation. Mais la conscience est vie et dynamisme dans l'être : le monde s'épanouit dans la connaissance.

*
* *

Certains esprits sagaces se sont avisés que la vieille et passive philosophie de la nécessité touchait à son terme, sous quelque forme d'ailleurs, qu'elle apparût, métaphysique, criticiste ou positiviste [13]. Le matérialisme et le positivisme sont des philosophies de soumission à la nécessité dans la même mesure que la métaphysique scolastique ou rationnelle. Mais la philosophie de Kant est peut-être l'expression la plus parfaite et la plus subtile de cette philosophie de l'obéissance, de la philosophie du péché. Philosophie que caractérise la soumission de l'esprit au visage menaçant d'une nécessité universelle, une timidité qui l'empêche de revendiquer sa liberté. Du reste, cette passivité et cette timidité peuvent revêtir philosophiquement des formes diverses : la puissance [64] de la matière ou la puissance des idées, la puissance de la sensation ou celle des catégories, la puissance de la sensibilité ou celle du jugement, la puissance de la nature avec ses lois inflexibles ou la puissance de la raison et des normes qu'elle s'est créées. C'est ce dernier cas que représente la philosophie critique. Elle est soumission, non à la nécessité de la nature, mais à celle de la connaissance,

13 Une conscience géniale et hardie de ce que la philosophie doit être l'organe de l'activité créatrice de l'homme, se manifeste chez le penseur russe, assez méconnu, N. FED. FEDOROV. (Voir sa *Philosophie de la généralité*, et le livre de KOJEVNIK : *Nicolas Fedorovitch Fedorov*). Fedorov est un penseur parfaitement original. Sur beaucoup de points, je me place sur un terrain fort différent du sien, mais je ne puis ne pas sympathiser avec sa compréhension du rôle actif joué par l'homme dans le monde. Pour Fedorov, la philosophie doit cesser d'être une conception passive, elle doit devenir une action hardie. Fedorov est un pragmatiste dans un sens beaucoup plus profond que celui où le sont les pragmatistes contemporains.

non à la matière, mais à la raison ; c'est une soumission à la nécessité par l'intermédiaire de la soumission aux catégories. Sans doute, les génies qui ont illustré la doctrine criticiste ont senti la nature activement créatrice de la philosophie ; mais même en eux, cette création était étouffée par une soumission générale à la nécessité, due, de toute évidence, à de profondes causes religieuses. La conscience philosophique ne peut accepter d'être passive ; elle doit être la victoire positive sur la nécessité et elle doit être, par là, la transformation du monde. Tandis que cette catégorie de la raison à laquelle ont cru les rationalistes et les criticistes n'était que la nécessité naturelle, transposée sur un autre plan, et dotée d'une autre finalité. A côté d'eux, la philosophie de l'avenir forge la nature créatrice de la connaissance, elle voit en elle l'épanouissement de l'être même et son déclin. La philosophie connaît sa propre nature, qui est de révolution spirituelle ; elle se connaît en tant que révolte de l'esprit contre l'esclavage qui lui dérobe son secret et son véritable sens. L'acte créateur le plus lucide comporte cet élan vers une autre essence, vers un autre monde, vers le secret créateur. La conscience philosophique ne s'oppose pas à l'être, comme quelque chose qui serait en dehors de lui : c'est là une illusion du rationalisme abstrait. La connaissance philosophique [65] est dans l'être même, mais dans l'être *sachant* ; elle est une qualité particulière de l'être et une fonction particulière de la vie universelle. Mais surtout elle est une fonction de la croissance de l'être. Dans l'acte créateur de la connaissance, comme dans tout acte créateur, l'être s'accroît et s'exalte. En opposition avec ce rayonnement, cette attraction *solaire*, la philosophie de la nécessité se soumet à elle passivement, l'accueille comme vérité, et s'en contente comme morale.

La soumission à la nécessité (que ce soit à celle de la nature ou des catégories humaines) doit donc s'entendre comme une sorte de bonne conscience et d'honorabilité intellectuelle. Elle résulte de cette certitude que les critères de la vérité sont intellectuels, que la vérité est absorbée passivement par l'intellect, et qu'on l'atteint en se soumettant. Ceux qui, par ailleurs, doutent de tout, croient fermement en cela. En face d'eux, en face de leur philosophie désespérée, mais qui néanmoins les conduit à *une* vérité, la question à poser demeure la suivante : la connaissance de la vérité est-elle passivité, obéissance de l'intellect, — ou, au contraire, est-elle activité et création de l'esprit ? La « vérité » qu'un intellect reçoit passivement, dont il prend une

conscience purement intellectuelle, n'est-elle qu'un semblant de vérité par lequel l'esprit abandonne ses prérogatives ? La vérité ne se découvre que par l'activité créatrice de l'esprit, et demeure inaccessible à ce qui n'est pas cette activité. La réponse évangélique, religieusement absolue, « Je suis Vérité », a aussi un sens philosophiquement absolu, gnocéologique. L'Homme Absolu est Vérité. La Vérité n'est pas *ce qui est*, ce qui est donné comme *étant*, comme nécessaire. Elle n'est pas une doublure, [66] une répétition de l'être dans le connaissant. *La vérité est l'élucidation et la libération de l'être, elle suppose dans l'être l'acte créateur du connaissant. Elle est signification et ne peut nier la signification. Nier le sens du monde équivaut à nier la vérité, par conséquent à ne reconnaître que les ténèbres. La vérité nous fait libres. Nier la liberté équivaut à nier la vérité*.

La puissance exclusive de la nécessité est la puissance des ténèbres, à travers lesquelles il n'est pas de voie vers la liberté. Ou la vérité n'existe pas, et alors toute discussion philosophique est vaine, ou elle existe, et elle est la lumière créatrice, libérant et expliquant l'être. On ne saurait à la fois admettre la vérité et nier toute lumière dans le monde. La vérité suppose le Soleil, le Logos, et Celui qui fut le Soleil et le Logos du monde peut dire : « Je suis vérité ». Mais la « vérité » passivement reçue, fruit de l'abstraction intellectuelle, doit être sacrifiée, comme constituant le principal obstacle sur le chemin de la découverte de la vérité authentique. Dans une formule saisissante, Dostoïevski écrit que si, d'un côté, il y avait la vérité, et, de l'autre, le Christ, il préférerait renoncer à la vérité pour aller au Christ, c'est-à-dire qu'il sacrifierait la vérité morte d'un intellect passif au nom de la vérité vivante de l'intégralité de l'esprit. Aujourd'hui toute la philosophie doit se résoudre à cet acte héroïque de s'arracher à la « vérité », alors seulement elle deviendra une connaissance par la création et par l'art, — une connaissance active. Ce qui est, ce qui est donné à l'intellect n'est pas le verbe et ne peut l'être ; c'est un reflet de la servitude de l'esprit qui doit disparaître avec cette servitude. La vérité s'oppose au monde tel qu'il est, tel qu'il est donné : autrement, elle ne pourrait être valeur et [67] pensée, le Logos ne vivrait pas en elle. La subordination de la vérité aux concepts scientistes, qui ne sont que des concessions à la nécessité marque la déchéance de l'esprit. La philosophie est une gnose, supérieure à la Science et indépendante d'elle. Mais la philosophie gnostique créatrice n'est pas non plus une

philosophie du sentiment et du cœur. Là aussi se trouverait entravée sa liberté créatrice. La philosophie n'est pas rêve, — mais acte.

*

* *

La philosophie est affaiblie par une maladie redoutable, — la maladie de la réflexion et du dédoublement. Dédoublement, hamlétisme que les philosophes ont essayé d'ériger en principe méthodique. Dans le rationalisme de Descartes comme dans l'empirisme de Hume et le criticisme de Kant, réflexion et doute sont promus au rang des vertus de la connaissance philosophique. L'une et l'autre pourtant dépouillent la philosophie de son activité créatrice, l'enchaînent à la passivité. L'homme absorbé dans son dédoublement interne est impropre à la lutte, il ne peut croire à une force créatrice agissant dans l'univers. L'acte créateur de la connaissance ne peut s'exercer qu'à condition qu'on croie en lui, qu'il soit un. Le doute et l'introspection rendent l'esprit dépendant du monde et de sa pluralité mauvaise. La philosophie créatrice est une philosophie dogmatique, et non critique ou sceptique, une philosophie totale et non morcelée. L'homme des temps nouveaux doit passer à travers le doute critique, à travers l'abandon et la solitude au sein de la connaissance. Le passage de la béatitude dans la connaissance qu'on trouve encore [68] chez saint Thomas d'Aquin, à la tragédie de l'entendement chez Kant a été une étape féconde. Le retour au dogmatisme enfantin du passé était rendu impossible, mais il s'agissait de se tourner vers un nouveau dogmatisme, un dogmatisme créateur, visionnaire et hardi. Le créateur est toujours dogmatique, il est constamment obligé de faire un choix courageux et de soutenir ce choix. Toute philosophie libre est une affirmation. Le dogmatisme représente la croyance créatrice de l'esprit en ses propres forces en face de la philosophie critique qui en marque l'émiettement. Celui qui doute se trouve toujours plus ou moins dans la situation de l'âne de Buridan. Métaphysiquement, il manque de caractère. Il est incapable de cet acte téméraire qui consiste à rompre et à couper, — pour choisir. L'acte créateur de la connaissance est un acte d'amour électif. Le philosophe authentique est un homme amoureux, et qui a choisi l'objet de son amour intelligent. Nulle incertitude ne peut subsister à propos de ce qui est choisi et aimé. L'amant épris choisit par un choix créateur celle qu'il aime, parmi la foule médiocre des femmes ; et rien ne servira de lui dire que d'autres sont égales ou supérieures à celle

qu'il a élue. Ainsi en est-il du philosophe et de la vérité qu'il a découverte. La conscience philosophique est inconcevable sans Érôs. Le thème philosophique est un thème érotique. C'est ce que la philosophie antique a encore ignoré. Mais si la philosophie moderne est un art et non une science, c'est parce qu'elle suppose l'Érôs, l'amour d'élection. C'est le côté érotique de la compréhension et de la vision philosophiques qui distingue fondamentalement la philosophie de la science. La philosophie est un art érotique. Et les plus créateurs parmi les philosophes ont été des [69] philosophes érotiques, comme le fut Platon. Il se peut que d'autres se soient rapprochés davantage d'un type scientifique, mais les vues du génie créateur leur ont fait défaut. La philosophie pénètre dans la connaissance comme dans un mystère nuptial. *Et la connaissance philosophique, en tant qu'acte créateur est un mariage d'amour*. En vain la philosophie critique et scientiforme voudrait convertir cette union en un mariage d'intérêt ; elle nie le mystère nuptial, le mystère de l'amour. Mais la philosophie créatrice n'en reste pas moins l'art de l'amour connaissant, — et non une science selon laquelle se fondent des établissements temporels.

À la place de l'amour et du choix, la philosophie scientiforme eût voulu établir la toute-puissance de la *preuve*. Mais justement ce qui est prouvé et non choisi représente quelque chose d'imposé et d'obligatoire. Elle apporte la nécessité et non la liberté. Elle est obéissance et non création. D'où vient donc que l'on croie le plus généralement que ce qui est vrai est ce qui est le mieux prouvé ? Sans doute, il se peut que la preuve soit sur le chemin de la connaissance de la vérité, *mais c'est comme un obstacle*. La philosophie créatrice doit se libérer du pouvoir illusoire de la *preuve*, accomplir cet acte de rompre avec une acceptation commode de la nécessité. Le fait scientifique prouvé avec le plus d'évidence est aussi le mieux adapté à la nécessité du monde. Tandis qu'en philosophie, ce qui est *authentique, ce qui passe, sur un mode créateur, du plan de la nécessité à celui de la liberté, du non-sens au sens, c'est cela peut-être qui est le moins justifiable d'une preuve*. Il n'y a pas en philosophie de logique de la preuve, — parce qu'il n'y a pas de logique du tout. Rien de [70] logique n'a précédé l'intuition philosophique. Or rien n'est sûr dans le domaine de la philosophie que ce qui ressortit à cette intuition créatrice. La vérité se démontre et se formule, mais ne se prouve ni ne se justifie d'une façon discursive. Aussi la tâche de la philosophie sera-t-elle d'arriver à une

vérité formulée de façon parfaite, perçue par l'intuition et synthétisée par la forme. C'est par la perfection des formules, par leur acuité et leur clarté que la philosophie doit convaincre, et non par des preuves et des déductions. Car la preuve demeure dans la moyenne, elle n'est ni dans les éléments ni dans la fin, et c'est pourquoi les vérités élémentaires et finales ne peuvent pas être prouvées. La preuve n'est que la technique de l'appareil logique et elle n'a aucun lien avec la vérité. La conscience philosophique atteint à la vérité par l'élan, l'intuition universels de l'être, dont l'expression la plus haute réside seule dans l'acte créateur de la connaissance. Seul l'esprit dans sa totalité peut servir de critère à l'authenticité de l'intuition philosophique. Les preuves ne sont nécessaires qu'à ceux qui morcellent leur esprit. La preuve est l'ennemie de la vérité et non son alliée.

*
*   *

Si l'on définit la nature de la philosophie et ses principales tâches, il convient d'élucider d'abord la question de l'anthropologisme. Rien ne permet à la philosophie de se soustraire à cette constatation évidente que c'est l'homme qui philosophe, et qu'on philosophe pour l'homme. Aucune force ne prévaudra sur cette notion que le milieu où la connaissance philosophique se déploie est le milieu anthropologique. [71] Quelque effort qu'aient accompli Cohen ou Husserl pour douer la connaissance d'un caractère transcendant à l'homme, et la libérer de tout anthropologisme, ces tentatives donnent toujours l'impression d'être gratuites. *L'homme a précédé la philosophie, l'homme est le précurseur de toute connaissance philosophique*. Ceci, les philosophes n'en conviennent qu'à regret, ils voudraient que l'homme soit issu de la philosophie, et non la philosophie de l'homme. Il semble toujours au philosophe que cet anthropologisme fatal de la philosophie équivaut pour elle à un abaissement qualitatif, qu'il la marque inéluctablement de relativisme. Et la majorité des philosophes, finalement, ne professent qu'un anthropologisme mitigé, honteux, et qui n'ose pas dire son nom. Il leur semble pénible que l'homme, qui pour eux est encore un problème, ait précédé la philosophie et règne sur elle. La philosophie critique étend le doute jusqu'à l'être même, elle veut que tout soit problème ; l'homme, dans la philosophie critique, en vient à douter de l'homme. Et tout son effort est, du reste, de s'en affranchir et d'en dégager sa philosophie. Cette ten-

dance anthropocide existe chez Husserl, chez Cohen, chez d'autres encore. Pour eux, c'est la philosophie elle-même qui devrait philosopher, et non l'homme. Ils voudraient faire d'elle un absolu. Pour les gnocéologues, la connaissance scientifique est par elle-même un absolu. La science est d'essence plus réelle que l'homme, elle est plus un être que lui. Hegel, lui aussi — il est vrai, selon sa manière particulière — pensait que la philosophie est plus réelle et plus absolue que l'individu. Chez lui, la tendance anthropocide est l'expression de l'orgueil monstrueux du philosophe : non de l'homme, mais du [72] philosophe, et non même du philosophe, mais de la philosophie [14]. C'est le triomphe du panlogisme, l'élévation de la logique et de ses catégories au rang d'être véritable. Et, en même temps, Hegel amenait au jour une vérité impérissable : la découverte que la connaissance était le développement de l'être, qu'elle était *aussi* une substance. Ici, l'idéalisme de Hegel se changeait en un réalisme [15]. Dans son expérience titanesque — dans ce bond hors de la logique formelle, — la philosophie atteignait à un point extrême ; mais après Hegel commence le naufrage, la chute, le « krach » de la philosophie. L'homme

---

14 La philosophie de Hegel est une tentative extrême et prodigieuse, la tentative d'un Titan, pour édifier une philosophie qui soit au-dessus de l'homme et au-dessus de l'être. Selon la conception hégélienne, la philosophie est l'essence véritable, le sommet de l'esprit mondial. La victoire récente remportée sur l'anthropologie (par Husserl et par Cohen) procède de Hegel. Dans la littérature russe, il faut retenir le nom de Jacovenko qui, dans une série d'articles du *Logos*, s'est efforcé de surmonter l'homme, de se séparer de lui. A retenir particulièrement l'article intitulé : *Du transcendantalisme immanent et de l'immanentisme transcendant, et du dualisme en général*. La rupture avec l'homme mène au vide de la raison et de l'entendement.

15 « La doctrine selon laquelle nous devons repousser toute hypothèse et regarder le monde tel qu'il est, parce que c'est en lui que nous trouvons la raison, c'est cela que Hegel s'est efforcé d'étayer par sa logique » (Kerdt - Hegel). « Pour Hegel les différentes catégories ne sont pas la réunion d'idées distinctes et isolées que nous trouvons dans notre raison et que nous collons aux choses l'une après l'autre, exactement comme nous essaierions une clé à différentes serrures ; il essaye de prouver que les différentes catégories ne sont pas des outils extérieurs que la raison peut *utiliser*, mais les éléments d'un tout, un relai d'un processus compliqué qui, dans son unicité est la raison même. » (*op. cit.*). « Mais pour Hegel le monde n'est pas seulement le monde de la raison mais aussi sa manifestation. » Il nous faut réviser nos rapports avec Hegel. Pour la question de la passivité ou de l'activité de la connaissance, voir « la Phénoménologie de l'esprit ».

se dresse contre la philosophie et c'est au-delà d'elle qu'il exige de trouver plus de réalité, plus de substantialité qu'elle ne lui en apporte. Une philosophie ultra-anthropologique n'est pas plus créatrice qu'une philosophie infra-anthropologique. L'une nie l'élément créateur, la victoire créatrice de l'homme sur la nécessité du monde ; l'autre soumet l'homme à la connaissance philosophique pure, qui tend à l'annihiler et à se mettre à sa place. *Le seul Logos ne détruit pas l'individu, qui représente l'Homme absolu*. C'est pourquoi par le Logos chrétien, par le Verbe, l'homme est sauvé et raffermi.

Il existe une autre voie pour éviter que l'anthropologisme ne tombe dans un relativisme funeste à la philosophie. C'est la voie par laquelle l'homme s'élève lui-même au rang de créature absolue, prenant conscience de soi en tant que *cosmos*, enfermant en soi la réduction de toute chose.

Une telle créature échappe alors au relativisme. *La philosophie doit donc être comprise comme l'expression du pouvoir créateur que l'homme exerce par la connaissance*. La philosophie est le pouvoir de l'homme [73] sur ce qui est créé ; la science est son pouvoir sur ce qui obéit. La philosophie créatrice est une philosophie anthropologique : mais son anthropologisme, de relatif et demi-conscient à l'origine, s'élève jusqu'à devenir conscient et absolu. Un tel anthropologisme doit révéler sa nature universelle et ontologique. La source de la connaissance philosophique ne peut être l'homme en tant qu'individualité fermée ; elle ne peut être le psychologisme. Il est juste de combattre le psychologisme, qui représente pour la philosophie une nécrose. Ce n'est pas *psychologiquement* que l'homme s'est trouvé à l'avant-garde de la connaissance philosophique, il l'a été ontologiquement, d'une façon universelle et cosmique. Ce sont les conditions cosmiques et universelles de l'homme qui sont à la source de sa connaissance philosophique et non ses conditions logiques et individuelles. « L'homme est la mesure des choses » enseignait Protagoras, et cette sentence a servi de base au relativisme, au scepticisme et au positivisme. Séparé du cosmos, enfermé en lui-même, ayant perdu le lien avec un être absolu, l'homme peut moins que jamais être la mesure des choses. Sophistes, relativistes, positivistes ne connaissent pas l'homme en tant que microcosme, en tant qu'image et ressemblance d'une essence absolue. L'homme par eux rentre dans le rang, il est « désabsolutisé », ramené à une condition relative, replongé dans la

masse des sensations parmi les gouttes d'eau de la mer des nécessités et les grains de sable du désert de l'être. C'est dans une acception différente et beaucoup plus élevée que l'homme peut être reconnu « la mesure des choses ». C'est qu'en lui et en lui seul il y a une compréhension concrète et créatrice des conditions [74] cosmiques, parce que lui seul possède une parenté avec le cosmos. Ceci représente pour lui le degré le plus élevé de sa hiérarchie. *La philosophie incarne la conscience que l'homme a de soi, de son rôle souverain et créateur dans le cosmos* [16]. Elle est l'affranchissement de ce que la science maintient dans un état de dépendance.

*

* *

Le psychologisme, c'est-à-dire le rapport humain dans la connaissance philosophique, ne peut être surmonté que par les philosophes qui reconnaissent l'existence d'un Logos universel, d'une Raison œcuménique, et qui voient en l'homme un participant de ce Logos, issu de la Raison et capable de pénétrer dans le domaine de cette Raison. Celui qui n'aperçoit dans l'homme aucune trace du Logos universel est voué à tomber sous le coup du psychologisme et de la relativité. La philosophie n'est pas, comme la religion, la découverte de Dieu ; — elle est la découverte de l'homme, mais de l'homme en tant qu'il fait partie du Logos, en tant qu'Homme absolu, Pan-Homme, et non en tant que créature limitée à son individualité. La philosophie est la découverte du courage de l'homme incarné dans son effort créateur. Par les vues et les intuitions authentiques de la philosophie, l'homme s'unit à l'universel, l'anthropologique s'unit au cosmique. Dans le petit cosmos-homme il y a le grand cosmos-univers. L'absorption du microcosme humain dans sa propre profondeur par le chemin de l'intuition intérieure apparaît comme subjective et circonstancielle. En fait,

16 La philosophie russe, dont les bases ont été posées dans le slavophilisme, ne peut pas être appelée une philosophie créativo-active, et anthropologique. La philosophie russe s'est édifiée antérieurement à la crise mondiale de la culture, avant que la tragédie de la connaissance ne prît son acuité extrême. C'est pourquoi elle respire encore la même euphorie que celle de saint Thomas d'Aquin. La philosophie de Vladimir Soloviev recèle une bonne part de l'optimisme rationaliste de la scolastique. La synthèse à laquelle il parvient ignore encore tout de ce que sera la tragédie de la culture. Il est en deçà du criticisme, et non au-delà. Et, à nos yeux, saint Thomas d'Aquin n'est pas meilleur que Kant, mais pire.

il y a absorption dans le mystère du macrocosme. Et ce mystère du [75] macrocosme ne se révèle qu'à ceux qui rejettent une nécessité obligatoire et imposée, une nécessité apparente, et qui vont vers le macrocosme à travers le microcosme, à travers la liberté de l'Homme Absolu.

La connaissance philosophique ne saurait avoir de source livresque ou scolaire. La source de la philosophie, ce n'est ni Aristote ni Kant, — mais l'être même, l'intuition de l'être. Et la philosophie véritable s'unit à l'être et le rejoint par des chemins directs. La philosophie scolaire, scolastique, académique est une philosophie d'intermédiaires. L'édification des systèmes d'écoles suppose déjà l'éviction de la substance vitale de la philosophie au profit de sa substance livresque. Le but de la philosophie n'est pas de bâtir des systèmes : il est d'atteindre l'acte créateur de la connaissance. Elle ne doit pas être systématique : car il y a dans tout systématisme une adaptation économique à la nécessité. La systématisation s'oppose à l'intuition créatrice. On ne saurait identifier synthèse et systématisation. La philosophie puise son aliment à la fois dans la vie et dans la religion. Elle peut être « orientée » vers une révélation religieuse ; mais elle n'est pas une religion, et elle ne peut être soumise à une religion et encore moins à une théologie qui lui demeurent extérieures. La subordination de la philosophie à la théologie crée une scolastique, et la subordination de la philosophie à la science en crée une autre. La philosophie doit être libre de toute autorité placée en dehors d'elle. Mais elle ne saurait être séparée et abstraite des sources les plus profondes de l'être, de la sève vitale et religieuse que l'homme philosophant trouve dans son microcosme. Elle considère comme un esclavage tout ce qui l'empêche [76] d'atteindre à ces sources premières. La vérité de la religion s'était découverte à l'homme par la Divinité : la philosophie est une connaissance, et sa vérité se découvre dans l'homme. L'union de ce qui est divin et humain, religieux et philosophique dans la connaissance finale d'une Vérité unique s'accomplit, non par une autorité ou une subordination extérieures, mais par un acte créateur intérieurement libre. Le sens religieux final de la philosophie comme le sens de l'art, se révèle d'une façon immanente, par son libre développement. La révélation religieuse pour la philosophie est l'intuition du philosophe. La grâce divine, sans laquelle une vérité entière et définitive ne saurait être atteinte lorsqu'il s'agit de connaissance philosophique, ne consiste pas

en une méthode ; elle ne peut se manifester que comme un don gratuit, que comme un exploit créateur. La philosophie doit incarner la vérité élémentaire de la conscience mythique de l'homme. C'est la philosophie elle-même qui reconnaît librement que le monde n'est compréhensible que par les mythes.

*
* *

La philosophie libre de l'époque créatrice débutera par le sacrifice d'une philosophie scientifique généralisée, adaptée aux données du monde et différenciée selon le monde. Sacrifice qui n'est en rien aisé : il suppose, en effet, une grande liberté d'esprit, une complète évasion hors de l'édifice bourgeois et de la collectivité bourgeoise au nom d'un monde différent et d'une autre collectivité. C'est le renoncement à une philosophie confortable, le choix de tous les dangers de la connaissance. L'homme s'arrache aux [77] rives qui lui semblaient sûres. Une philosophie de la création ne peut être que la philosophie de ceux qui créent et qui franchissent, par leur acte créateur, les limites du monde donné. La philosophie de la création suppose la philosophie de la liberté, la philosophie des libérés : elle ne peut être une philosophie académique, étatiste, bourgeoise. Le philosophe libre, indépendant du « monde » est un individu qui n'est subordonné à rien. Il ne saurait servir l'État ou un parti politique, l'académie ou les buts professionnels. Le philosophe ne s'occupe pas du bien des hommes, il ne tient pas compte d'eux ni de leurs buts particuliers. Je parle ici de la philosophie en tant qu'acte créateur et non de la philosophie, système adaptable.

La philosophie des temps nouveaux a été absorbée par le problème de la science, qui a enflammé l'imagination humaine. La philosophie a été transformée en une théorie de la connaissance scientifique, en une logique de la science. Elle a souhaité « s'orienter » vers la science. La connaissance philosophique elle-même, en tant qu'acte indépendant, a été obnubilée par le problème de la connaissance scientifique. La science s'est révélée être l'objet de la philosophie, et non l'être. Et la méthode pour philosopher s'est efforcée d'être scientifique, concurremment avec son objet. Mais la philosophie doit finalement s'affranchir de cet envahissement. Kant a été entièrement dominé par le fait du naturalisme mathématique, par les travaux de Newton, et ce sont ces problèmes du naturalisme mathématique qu'il a po-

sés à la philosophie. Et l'existence au sein du naturalisme de cette mathématique idéale allait donner à penser que c'est au cœur même de la science que s'accomplissait la [78] crise des mathématiques et du mécanisme. Le problème de la science pragmatique, en se posant à la philosophie, semble du moins la libérer du cauchemar du naturalisme mathématique ; le pragmatisme scientifique contredit la philosophie scientifique, qui se nourrissait de l'existence illusoire d'une mathématique idéale, d'un naturalisme absolu. Ce n'est pas à Cohen, avec sa tentative d' « absolutiser » et de mathématiser la connaissance scientifique, que l'avenir doit appartenir, mais plutôt à Bergson qui a envisagé le mathématisme d'une façon plus profonde et plus révolutionnaire [17].

*
* *

La tendance vers le scientisme ne s'est pas emparée seulement de la philosophie, mais aussi de la théosophie. Le mouvement théosophe actuel est nourri de cette idée malheureuse que religion et mystique sont une connaissance scientiforme. L'ancien gnosticisme s'exprimait sous une forme scientiste. Le plus remarquable et le plus significatif parmi les théosophes contemporains, Steiner, construit sa théosophie comme une science, une science sévère et sèche. On croirait un naturalisme transposé sur un autre plan de l'être. A dessein ses livres sont rédigés dans le style des manuels de minéralogie ou de géographie ; sa méthode est purement descriptive, purement scientifique, et nullement philosophique [18]. Il demeure en quelque sorte dans la sphère du natura-

17 La critique du mathématisme, c'est là un des thèmes fondamentaux de la philosophie de Bergson, qui est lui-même un mathématicien désenchanté. Pour Bergson, le naturalisme mathématique est une séquence du platonisme. C'est ainsi qu'on voit chanceler chez Henri Poincaré le naturalisme classique. Voir son livre : *La Science et l'Hypothèse*. Du reste, le krach révolutionnaire que la physique vient de traverser en ces dix dernières années ne laisse pas debout une seule pierre du vieil édifice mathématique, encore prisonnier du néo-kantisme.

18 Le livre fondamental de Rudolf STEINER, *Des linéaments d'une science occulte* ; semble un manuel de vulgarisation, écrit selon le type du naturalisme descriptif, pour initier le lecteur aux différents plans de l'être. Si vous n'y croyez pas, allez voir sur place... On dirait une description de géographie. On ne prend pas ici à partie l'occultisme même de Steiner qui constitue une manifestation importante et sérieuse, mais la méthode formelle selon

lisme scientiste ; et s'il cherche à élargir ce naturalisme, à étendre son champ d'action, il ne veut ni le surmonter ni s'en affranchir. Pour Steiner, le fait de la science est fondamental dans la vie de l'humanité. Mais il reste aux prises avec [79] les conséquences matérialistes de ce fait. Il écrit sur la mystique, non pas mystiquement, mais scientifiquement. Ses œuvres ne portent pas la trace de ses expériences personnelles, elles n'expriment pas ces transports et ces visions qui enchantent et captivent chez les mystiques. Ce qu'il donne, sèchement exposé, c'est le tableau de l'être, qui est son objet propre. Il semble là que la théosophie se modèle sur les lois du monde, qu'elle soit destinée à servir de seuil à un niveau moyen d'humanité. Mais la philosophie créatrice ne peut admettre une théosophie scientiforme. Si la philosophie ne peut pas être scientifique, encore moins peut-elle tolérer le scientisme en ce qui concerne sa part la plus haute, la plus éloignée de toute science, — la théosophie, la connaissance divine. La dépendance sous laquelle Steiner est demeuré des méthodes du naturalisme a eu pour résultat qu'on ne trouve pas chez lui une théosophie au sens exact du mot, comme on la trouve chez Bœhme ou chez Baader. La science occulte de Steiner demeure dans le domaine de la nature créée

laquelle il entend édifier sa science. Il s'agit d'une *science* occulte, admise comme la succession de la magie, et non d'une mystique. KIESEWETTER, lui aussi, a écrit trois gros volumes sur l'histoire des sciences occultes, précisément en tant que sciences, et non de philosophie ou de mystique, *L'occultisme de l'antiquité*, *Les sciences occultes*, et l'*Histoire de l'occultisme*. Mais ce que Kiesewetter comprend parmi les sciences occultes n'a que peu de ressemblance avec l'occultisme de Steiner. La science occulte de Steiner a un lien avec la religion et la mystique, avec la tradition des arcanes secrets. Tandis que chez Kiesewetter, il ne s'agit plus que d'une extension du champ du naturalisme. Kiesewetter a plus de droit à parler de « science » que Steiner ; il est tout proche de Carl DU PREL, lequel, dans son très intéressant livre, *La Magie comme science de la nature*, définit l'occultisme comme un naturalisme non encore reconnu. Du Prel dit : « Où la pensée cesse, commence la foi. » Mais l'occultiste répond avec raison : « Où tu crois, je veux penser. » (La Physique magique). La magie est une science par ses problèmes. Mais la théosophie est une connaissance essentiellement extra-scientifique et supra-scientifique. Du Prel a été un savant, qui a ramené la science à ses sources magiques, et a élargi son domaine dans cette direction. Steiner, lui, n'était pas un savant, mais un mystique et un gnostique, relié à la tradition occulte. Et le caractère scientiforme de sa théosophie donne l'impression d'être une concession à l'esprit du temps, une tactique pour se concilier un public nourri de matérialisme et de positivisme. La gnose cachée est une connaissance et non une science.

et ne découvre pas la science divine. Elle ne parle pas de Dieu comme en ont parlé les mystiques gnostiques. On peut à la rigueur parler d'une magie scientifique, telle que l'avait souhaitée Du Prel, mais non d'une théosophie scientifique. La magie dépend des phénomènes naturels, la théosophie en est libérée. La connaissance de Dieu et des secrets ultimes du monde se distingue radicalement de toute connaissance scientifique et contient en soi aussi peu de naturalisme que de mathématique. Ni Haeckel ni Cohen ne peuvent se hausser jusqu'à la sphère de la connaissance théosophique. La philosophie en tant qu'acte créateur n'a déjà rien de commun avec la connaissance naturaliste [80] ou mathématique, — elle est exclusivement un art : mais la théosophie mystique est supérieure à l'art.

Du reste, en disant que la philosophie est un art, je n'entends pas qu'elle soit « une poésie de la connaissance », comme l'a dit Lange, ni qu'il y ait en elle quelque chose d'arbitraire ou de facultatif. L'art de la philosophie est plus rigoureux que la science ; il est antérieur à la science et exige une tension d'esprit plus élevée et un degré plus avancé dans la compréhension humaine. Le secret de l'homme, en définitive, — c'est là le problème qui se dégage de la philosophie de la création.

Chapitre II

L'HOMME. MICROCOSME ET MACROCOSME

Les philosophes ont toujours répugné à admettre cette notion, que déchiffrer l'énigme de l'homme, c'était déchiffrer l'énigme de l'Être. Connais-toi toi-même, et, par cette voie, connais l'univers. Toutes les tentatives en vue de saisir le monde de l'extérieur, sans se pencher d'abord sur l'abîme humain, n'ont abouti qu'à une pénétration superficielle des choses. On ne peut pénétrer profondément l'univers si on le sépare du problème humain, car le sens de toute chose réside précisément dans l'homme. Le positivisme apparaît comme l'expression extrême de cette tendance qui, non seulement, cherche à atteindre l'univers de l'extérieur, aussi loin qu'il est possible de l'intériorité humaine, mais encore place l'homme lui-même parmi les objets du monde extérieur. Pourtant en niant la signification exclusive de l'homme dans le monde, en s'efforçant de ne pas le reconnaître en tant que source de toute connaissance, la philosophie se condamne à une contradiction intime qui vicie son existence même. L'homme philosophe ne peut pas ne pas affirmer la signification décisive de l'homme dans toute philosophie ; il ne peut pas renoncer à ce qui en lui est auto-conscience. L'auto-conscience, pour l'homme, n'est pas un des éléments de la connaissance philosophique du monde ; elle est un absolu [82] *a priori*, elle précède toute autre donnée de la connaissance uni-

verselle, celle-ci n’étant rendue possible que par cette auto-conscience. Si l’homme devait se connaître en tant qu’une chose extérieure, un des éléments objectivés du monde, il ne pourrait pas être sujet agissant de la connaissance, la philosophie n’existerait pas pour lui. L’anthropologie, ou plutôt la conscience anthropologique ne précède pas seulement l’ontologie et la cosmologie, mais aussi la gnocéologie et la philosophie même de la connaissance ; elle précède toute philosophie et toute connaissance. *La conscience même de l’homme en tant que centre du monde, portant en lui l’énigme du monde et s’élevant au-dessus des choses, est le postulat de toute philosophie, sans lequel il est inutile de philosopher*. Pour comprendre le monde d’un point de vue philosophique, il faut dominer les choses, et non se ranger parmi elles, il faut être soi-même un monde. Car le problème de l’univers ne peut se poser devant ce qui n’en est qu’une fraction minime ; pour se poser la question brûlante de savoir ce qu’est le monde, il faut être tout entier un monde. La connaissance humaine repose sur ce fondement que l’homme — cosmique par sa nature — est le centre de l’univers. En tant que créature enfermée dans son individualité, l’homme ne se fraierait pas de chemin vers la connaissance universelle. La voie anthropologique est la seule qui conduise à la connaissance universelle, et cette voie suppose dans l’homme une conscience exclusive de soi. Ce n’est que par cette auto-conscience et cet auto-sentiment humains que se découvrent les secrets divins. Tous les philosophes, au fond, soit consciemment, soit inconsciemment, ont compris cela.

Mais on peut accéder par deux voies différentes à [83] cette notion de la conscience humaine et de son exclusivité. L’homme en philosophant s’efforce tantôt de s’élever et tantôt de s’amoindrir, selon la part de lui-même qu’il désigne comme servant de base à cette philosophie. L’empirisme et le positivisme ont cherché cette base dans les régions inférieures de la sensation, ils ont morcelé les forces de l’esprit. Le rationalisme et le criticisme, s’exerçant dans les sphères plus élevées, ont fait appel aux catégories de la raison, ils ont placé la connaissance au-dessus de l’homme, c’est-à-dire dans l’*inhumanité*. Mais empiriques comme positivistes, rationalistes comme criticistes, tous ont été d’accord pour reconnaître que les sources de toute connaissance étaient incluses dans l’homme. Le sensualiste au plus extrême de sa doctrine se doit de reconnaître dans les sensations de l’homme sa nature microcosmique. Et le rationaliste complet du type de Cohen re-

connaît lui aussi dans ses catégories la nature macroanthropologique. *L'homme est un petit univers, un microcosme, telle est la vérité fondamentale de la connaissance, prénécessaire à l'existence même de cette connaissance*. L'univers peut pénétrer l'homme, être assimilé par lui, atteint et connu, pour cette seule raison qu'il y a dans l'homme la substance du monde, en force et en qualité, que l'homme n'est pas une part fragmentée de l'univers, mais dans son entier un univers minuscule. L'endosmose et l'exosmose de la connaissance ne sont concevables qu'entre le microcosme et le macrocosme. L'homme, par la connaissance, pénètre dans le sens de l'univers comme dans celui d'un homme supérieur, d'une « macroanthropie ». Et l'univers pénètre dans l'homme et lui communique sa force créatrice, comme à un univers inférieur, à un microcosme [19]. L'homme [84] et le cosmos échangent leurs forces, d'égal à égal. Et la connaissance est une lutte de force entre pairs, et non le combat des nains contre les géants. Je le répète : cette auto-conscience exclusive de l'homme n'est pas une vérité parmi d'autres, acquise parmi d'autres résultats de la philosophie ; elle est la vérité — préalable à l'acte même de la conscience philosophique. Et si cette notion de l'antériorité de la conscience par rapport à la philosophie est déposée inconsciemment dans bien des esprits, elle doit s'éclairer et leur apparaître avec précision. L'homme a la force de pénétrer le monde, parce qu'il est lui-même un monde. Lotze a exprimé cela parfaitement : « De tous les égarements de l'esprit humain, écrit-il, ce qui m'a toujours paru le plus étrange, c'est la façon dont l'homme est parvenu à douter de sa propre existence, qui est la seule chose qui soit dans son expérience immédiate ; et, d'autre part, de le voir arriver à cette idée de se regarder lui-même comme *donné* par une nature extérieure à lui, nature qu'il ne connaît que de seconde main et à travers des intermédiaires [20]. » L'homme se connaît lui-

19 Dans les fragments de Novalis, d'une prescience géniale, on peut trouver l'expression de la doctrine de l'homme en tant que microcosme et de l'univers en tant que macroanthropos. (Voir les œuvres de NOVALIS, *Fragments anthropologiques*). « L'idée de microcosme est la plus haute de l'homme ». « L'homme est autant que l'univers. » Novalis est nourri des grandes doctrines mystiques, de la Cabbale et de Jacob Bœhme.

20 Voir LOTZE, *Le microcosme*. Il serait difficile de trouver dans l'œuvre modérée de Lotze une expression authentique de l'homme comme microcosme. Il ne s'enhardit pas jusqu'à la notion microcosmique que l'on trouve chez les mystiques, chez Jacob Bœhme, Frédéric Baader etc.

même mieux qu'il ne connaît le monde et antérieurement à lui, puisqu'il ne connaît le monde qu'à travers lui-même. La philosophie est précisément cette connaissance intérieure du monde à travers l'homme, tandis que la science est la connaissance extérieure du monde à travers l'homme. Dans l'homme seul se découvre l'être absolu ; en dehors de lui, tout n'est que relatif.

*
* *

L'homme est placé au carrefour de deux mondes ; c'est ce qu'atteste cette dualité de la conscience qui [85] l'a accompagné tout au long de son histoire. L'homme se connaît comme appartenant à deux mondes, et c'est tantôt en lui un aspect de sa nature qui l'emporte, et tantôt l'autre. L'homme avec une force égale peut s'appuyer sur ces éléments contraires et prendre en lui de quoi les justifier. Il connaît sa grandeur et sa puissance en même temps que sa faiblesse et son infirmité ; sa liberté impérieuse comme sa dépendance servile ; il se sait l'image et la ressemblance de Dieu en même temps qu'une goutte dans la mer de la nécessité naturelle. On est également fondé à parler pour l'homme de son origine divine et de son humble origine organique. Les philosophes défendent avec un égal bonheur d'argumentation la thèse de la liberté première de l'homme et celle du déterminisme complet, faisant de l'homme un chaînon dans le cercle de la nécessité naturelle. L'homme est une des manifestations de ce monde, une chose parmi le cycle des choses ; et à la fois il sort de ce monde en tant que forme et ressemblance d'un être absolu, et comme tel il dépasse tout ce qui appartient à l'ordre de la nature. Créature étrange, dédoublée et à double sens, ayant une face auguste et une face d'esclave, libre et enchaînée, faible et forte, unissant en une seule essence la grandeur avec l'insignifiance, l'éternel avec la caducité. Tous les esprits profonds ont senti cette contradiction. Pascal surtout, dont le génie était si profondément pénétré du sentiment des antinomies que comporte la vie religieuse, avait compris que le christianisme était lié à ce double caractère de la nature humaine : « Nulle autre religion que la chrétienne, écrit-il, n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable [21]. » Jacob Bœhme dit : « Ainsi, vois, [86] Homme, comment tu es à la fois terrestre et céleste, mélangé en une seule personne ; tu portes l'image terrestre et aussi

21 Voir PASCAL, *Pensées sur la religion*.

l'image céleste en une seule Personne ; et tu es aussi sorti de la source de colère, et tu portes sur toi l'image infernale qui, sortie de la source de l'éternité, végète dans la colère de Dieu [22] ».

Dépendant, en tant que part fragmentée de la nature, de son cycle irréversible, l'homme essaie de s'insurger contre cette nature et de lui opposer une autre origine et une autre destinée. *La conscience supérieure de soi qu'a l'homme est inexplicable par le monde naturel et reste un mystère pour ce monde*. Le monde de la nature ne pourrait pas suggérer à l'homme une telle prise de conscience ; il n'en suppose pas la possibilité. Le plus élevé ne peut pas naître du plus bas. Mais l'homme produit les documents propres à justifier la noblesse de ses origines. Il n'appartient pas seulement à ce monde, mais à un monde différent ; pas seulement à la nécessité, mais à la liberté, pas seulement à la nature, mais à Dieu. L'homme pourrait se connaître en tant que partie intégrante de la nature et se sentir accablé par cette appartenance. Mais la conscience qu'il a d'être une part de la nature n'est chez lui qu'une conscience seconde, — le facteur premier de la conscience étant constitué par la certitude d'être un être extra-naturel placé hors du monde. L'homme est antérieur à sa vérité psychologique et biologique. Porteur d'une humanité absolue, d'un « pan-humanisme », mais parvenu à la conscience après que celle-ci eut été absorbée dans le monde de la nature, après sa chute dans la nécessité naturelle, il connaît néanmoins sa nature infinie, qui ne peut être satisfaite ni pénétrée par aucune réalisation temporaire. Tout ce qui est [87] périssable dans la vie de l'homme contredit son éternité. Le dualisme de la nature humaine est si frappant que les naturalistes et les positivistes ont beau jeu à développer leurs théories tandis que parallèlement à eux les supranaturalistes et les mystiques le font avec une force égale. La présence de l'être humain et de sa conscience est la plus forte réfutation qui soit de cette soi-disant vérité selon laquelle le monde de la nature serait unique et définitif. *L'homme par son essence est déjà un saut hors du monde de la nature : il n'a rien à faire avec lui*. Les savants rationalistes sont obligés d'avouer leur embarras devant l'inexplicabilité de la conscience divine. Le même embarras doit les saisir devant l'énigme de l'auto-conscience de l'homme, de sa transcendance vis-à-vis d'un monde selon lequel elle demeure inexpliquée. Il y a une analogie profonde et très significative entre l'auto-conscience

---

22 Jacob BŒHME, *Les trois principes de l'être divin*.

du Christ et l'auto-conscience de l'homme. Et c'est seulement la révélation du Christ qui donne la clef du secret de la conscience de l'homme, tandis que cette conscience supérieure que l'homme a de soi lui montre en même temps les limites de la connaissance scientifique. La science — et c'est pleinement son droit — considère en effet l'homme comme une partie du monde de la nature et se repose sur le dualisme de la conscience humaine comme sur une fin en soi. Mais la philosophie de la conscience supérieure de l'homme n'est possible que si elle est sciemment « orientée » vers le fait de la révélation religieuse de l'homme. La philosophie anthropologique apporte cette révélation religieuse comme une libre intuition d'elle-même, et non comme un dogme. Elle traite de l'homme non en tant qu'objet de la connaissance scientifique (biologique, psychologique [88] ou sociologique) mais de l'homme sujet d'une connaissance supérieure, de l'homme hors de la nature et hors de la réalité. C'est pourquoi cette philosophie reconnaît la nature de l'homme comme forme et ressemblance d'un être absolu, comme microcosme, comme foyer central d'où rayonne la lumière qui parvient jusqu'à la région dédoublée de la nature humaine. La philosophie anthropologique ne relève nullement de l'anthropologie scientifique, l'homme n'est pas pour elle un objet naturel, mais un sujet supranaturel. Elle s'appuie sur la conscience la plus élevée que l'homme ait de lui-même et sur son dépassement du monde de la nature.

La philosophie rationnelle officielle, dite généralisatrice, n'a pas découvert cette anthropologie véritable, cet enseignement de l'homme en tant que microcosme. La dépendance de l'homme vis-à-vis du monde naturel a toujours pesé plus ou moins sur cette philosophie. Ce que dit Germain Lotze dans son *Microcosme* reflète à certains égards un tel point de vue. L'anthropologie de Schelling, nourrie des mystiques, porte aussi le poids de cette philosophie de la nature [23]. Pour Schelling, ce qui est fondamental, c'est la compréhension de la nature, et non celle de l'homme. Voici donc une philosophie qui suppose la prééminence de l'homme et où l'on ne trouve que fragmentairement

23 Schelling est proche sur beaucoup de points de nos tendances religieuses philosophiques contemporaines, mais je ne puis souscrire à une certaine propension à surestimer sa signification. Comme théosophe et mystique, je place plus haut Baader, qui a influencé Schelling. Comme philosophe pur, je place plus haut Hegel. La grandeur de Schelling est en ceci qu'il a fait revivre philosophiquement la mystique allemande.

un enseignement sur l'homme [24]. La conscience supérieure de l'homme ne s'y glisse que furtivement pour s'évanouir totalement dans la philosophie scientifique. Et il se trouve que pour la défense de la conscience anthropologique, la doctrine athéiste militante du philosophe Feuerbach prend soudain une signification particulière. Dans son génial essai sur « l'Essence du christianisme », on trouve, [89] à rebours si l'on peut dire, la vérité sur l'anthropologie religieuse. L'énigme de l'homme demeurait pour Feuerbach une énigme essentiellement religieuse [25].

Ce n'est que dans la philosophie mystique et occulte, c'est-à-dire celle que les philosophes officiels se refusent à connaître, que se découvre la véritable doctrine de l'homme en tant que microcosme, sanctifiant l'homme en lui-même, dans le mystère de son être. Par la mystique, l'homme est libéré du poids du monde de la nature. L'aspect le plus fort de la plupart des doctrines occultistes, c'est la doctrine de l'homme en tant qu'être cosmique. Les mystiques seuls ont compris que tout ce qui se passe dans l'homme a une signification universelle et s'imprime sur le cosmos. Ils ont su que les éléments psychiques de l'homme étaient des éléments cosmiques, que dans l'homme peut se découvrir toute la composition du monde. Les mystiques ont toujours été les ennemis de ce psychologisme qui voit dans l'homme une créature fermée dans son individualité, un fragment détaché du monde. L'homme n'est pas une particule détachée d'un tout,

24 Un des meilleurs essais d'anthropologie philosophique est celui de NESMIELOV qui représente une manifestation originale de la pensée académico-spirituelle russe. Sa *Science de l'homme*, est très remarquable et il y expose très clairement le dualisme de l'homme et sa place exclusive dans le monde, mais la force de Nesmielov est en ceci qu'il fonde son anthropologie sur la révélation chrétienne et qu'il déborde ainsi le cadre de la philosophie officielle. Voir l'article de BERDIAEV sur Nesmielov, *Essai d'une justification philosophique du christianisme*, dans le recueil intitulé « La crise spirituelle de l'intelligence ».

25 Feuerbach n'a jamais brisé jusqu'au bout le lien avec l'anthropologie chrétienne, et tout son humanisme athée est nourri de christianisme. Feuerbach comprend déjà que « le Christ est la forme primordiale, essence de la compréhension de l'humanité, fusion de toutes les perfections morales et divines, excluant tout ce qui est négateur et imparfait, homme pur, céleste, impeccable, homme de l'espèce, Adam Cadmon, mais que l'on doit considérer, non comme le mélange de toute l'espèce humaine, mais immédiatement comme un individu, comme un visage » (*L'Essence du Christianisme*).

mais il est lui-même un tout réduit, enfermant en lui toutes les qualités du grand tout, imprimant sa marque sur lui et en étant lui-même marqué. La psychologie des mystiques est toujours cosmique. Ils doivent apaiser non seulement le courant de l'âme humaine, mais le courant du cosmos [26]. Le sujet est visible dans l'objet et l'objet dans le sujet. Il y a un matériel spirituel bien caractéristique de la mystique : d'où dans la doctrine de Bœhme, par exemple, tant de feu, d'eau, de nuages, de matière spirituelle et de matérielle spiritualité. La vérité éternelle de l'astrologie survivait dans la croyance profonde que l'homme et son destin s'inscrivaient dans toutes les couches [90] du cosmos, dans toutes les sphères célestes, et que l'homme par sa nature était cosmique. Et si l'astrologie ne peut pas revivre sous sa forme naïvement naturaliste, il semble que puisse renaître l'anthropocentrisme naturaliste antecopernicien, la vérité éternelle de l'astrologie découvrant dans le cosmos des plans demeurés invisibles à l'astronomie et lui survivant quand celle-ci sera caduque [27]. Comme l'alchimie et la magie, l'astrologie a pressenti le lien qui unit l'homme au cosmos : elle a pénétré ainsi une vérité cachée aux sciences humaines qui ignorent le ciel et aux sciences célestes qui ignorent l'homme. Les doctrines occultistes et mystiques ont toujours enseigné la pluralité de la condition humaine, la complexité de l'homme enfermant en lui tous les plans du cosmos, vivant en lui tout l'universel. Le philosophe qui

26 Voir l'intéressant livre de Karl JOËL, *La naissance de la philosophie de la nature par l'esprit de la mystique*.

27 On peut trouver chez CARL KIESEWETTER, dans le volume de son histoire de l'occultisme qui s'appelle, *Les Sciences occultes*, une histoire impartiale et consciencieuse de l'astrologie. Le livre connu de MAURY, *La magie et l'astrologie*, n'a que peu de signification, par suite de sa tentative désenchantée pour traiter des sciences occultes comme d'une forme de superstition. Pour la même raison, il y a peu à prendre dans le livre d'ALFRED LEHMANN, *Histoire de la superstition et de l'enchantement*. Des livres tels que l'*Histoire de la magie*, d'ÉLIPHAS LÉVI, inspirent peu de confiance par le ton méprisant qu'ils affectent vis-à-vis de l'occultisme. Il vaut mieux se retourner vers les sources dites classiques, comme *La philosophie occulte ou la magie*, de CORNELIUS AGRIPPA, récemment publié intégralement en français, et surtout vers PARACELSE, ou au XIXe siècle, vers FABRE d'OLIVET. Ce n'est qu'à présent qu'on considère avec sérieux l'alchimie, l'astrologie et la magie. Il semble qu'on en ait fini, d'une part, avec une attitude inutilement méprisante employée à l'égard de ces sciences, et, de l'autre, avec les mystificateurs et les charlatans qui se servent d'elles pour leurs fins intéressées et ténébreuses.

ne voit dans l'homme qu'une manifestation fragmentaire du monde peut moins que tout autre discerner en lui un univers réduit mais entier. Qu'il y ait dans l'homme des forces cosmiques occultes, insaisissables à la science officielle autant qu'à la conscience moyenne quotidienne de l'individu, il est impossible de le mettre en doute. La vérité éternelle des mystiques doit devenir une vérité sur l'être, si évidente et si démontrée, que l'on ne pourra plus s'en évader que dans le non-être. C'est dans la philosophie cabbalistique, c'est chez le plus grand de tous les mystiques, Jacob Bœhme, et chez son disciple Baader, c'est parmi les contemporains de Steiner qui a merveilleusement vulgarisé les doctrines occultistes, que l'on trouvera cette conception de l'homme comme microcosme. L'auto-conscience de l'homme atteint son sommet dans la Cabbale. Dans la conception chrétienne courante, la vérité de l'homme-microcosme [91] est obscurcie par le sentiment du péché et de la chute de l'homme. Et l'anthropologie des milieux officiels du christianisme en est demeurée encore aux vues de l'Ancien Testament. Dans le livre fondamental de la Cabbale, le *Zohar*, ainsi que dans le *Mysterium Magnum* de Bœhme (Commentaire sur le Premier Livre de Moïse), il semble que les chaînes qui pesaient sur l'ancienne conscience biblique soient soudain déliées et que la vérité de l'homme cosmique apparaisse. La Cabbale définit l'Adam céleste. « L'Homme, est-il dit dans le *Zohar*, est tout à la fois la somme et le point le plus élevé de la création. C'est pourquoi il a été créé le septième jour. Lorsque l'homme est apparu, tout s'est trouvé achevé, le monde supérieur et le monde inférieur, parce que tout était enfermé en l'homme et qu'il réunit toutes les formes [28]. » « Il n'est pas seulement la forme du monde, la créature universelle enfermant la Substance absolue : il est aussi et surtout la forme de Dieu, pris dans l'ensemble de ses attributs illimités. Il est la présence divine sur la terre ; il est — *Adam céleste* lequel, sortant des ténèbres originelles, a créé cet *Adam terrestre* [29]. » « Le secret de l'homme céleste est intérieur. Pareil à l'homme terrestre, l'Adam céleste est intérieur et tout s'accomplit en bas comme en haut [30]. » La Cabbale contient déjà la doctrine profonde de l'Androgyne. « Toute forme, est-il dit dans le *Zohar*, en laquelle ne

28 Je cite d'après le livre connu d'A. FRANK, *La Cabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, 1889. Voir le chapitre « Opinions des Cabbalistes sur l'âme ». Voir également le livre très récent de KARPP, *Études sur les origines et la nature du Zohar*.

29 Voir A. FRANK.

se trouvent pas le principe mâle et le principe femelle n'est pas une forme élevée et complète. Le saint ne trouve sa place que là où ces deux éléments sont unis dans la perfection... Le nom de l'homme ne peut être donné qu'au masculin et au féminin unis dans une créature unique [31]. » L'homme sert d'intermédiaire [92] et de lien entre Dieu et la nature. Et Dieu et la nature se reflètent dans son être dédoublé [32]. « Lorsque le monde inférieur, dit le *Zohar*, respire le désir, la soif ardente du monde supérieur, ce dernier s'abaisse vers lui. C'est dans l'homme que ce désir atteint sa conscience et sa force, et dans l'homme et à travers l'homme, les deux mondes se rejoignent et se pénètrent toujours davantage [33]. » L'anthropologie qui s'exprime dans la Cabbale est en accord avec le christianisme authentique. La vérité sur l'homme n'a pas été pleinement exprimée par l'Église chrétienne, qui pour des fins rédemptrices a gardé la vieille anthropologie biblique. La grande vérité sur l'homme n'a été dite que par les mystiques, et avant tout, par la mystique cabbalistique, liée aux sources mêmes de l'humanité. C'est dans la Cabbale que se découvre la vérité de l'homme comme forme et ressemblance de Dieu. Mais cette vérité de la Cabbale n'est pas créatrice et dynamique. Ce sont les livres hermétiques qui expriment sur l'homme la vérité la plus haute. « Osons dire, écrit Hermès Trismégiste, que l'homme est un dieu mortel et que le dieu céleste est un homme immortel. De cette sorte, toutes choses s'amélioreront et pour l'homme et pour le monde [34]. » Et il ajoute : « Le seigneur de l'éternité est le premier Dieu, le monde est le second, et l'homme, le troisième. Dieu, créateur du monde et de toute chose,

---

30 Voir IDEM. Voir aussi KIESEWETTER, *L'occultisme de l'antiquité. L'occultisme des Hébreux. La Cabbale*. Voir KARPP, *Études sur les origines et la nature du Zohar*.

31 Je cite d'après FRANK. Voir également KARPP. C'est l'esprit de la doctrine de Bœhme.

32 Voir KIESEWETTER, *L'occultisme de l'antiquité*. « L'homme est pour ainsi dire le point d'intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la terre au ciel et du ciel à la terre : c'est par lui par conséquent que doivent passer tous les courants montants ou descendants ; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout, sans lui rien ne pourrait demeurer. » KARPP.

33 Je cite d'après KARPP.

34 Voir HERMÈS TRISMÉGISTE. Traduction complète, précédée d'une étude sur les Livres Hermétiques, par Louis MÉNARD.

qu'il comporte en lui, règne sur cet ensemble et soumet ce qu'il régit à l'homme. Ce dernier fait du tout l'objet de son activité [35] ».

Mais les vues vraiment géniales en ce domaine appartiennent au plus grand parmi les gnostiques mystiques de tous les temps, — je veux dire à Jacob Bœhme. Pour Bœhme, l'anthropologie est indissoluble [93] de la christologie. La conception d'Adam est inséparable de la doctrine du Christ. Avec une magnifique hardiesse, Bœhme rapproche Adam et le Christ. Le Premier-Adam de Bœhme, c'est l'Adam céleste de la Cabbale. Et le Christ, c'est l'Homme absolu, l'Adam céleste. Toute l'anthropologie de Bœhme est liée à sa théorie de l'androgyne, à laquelle nous reviendrons plus d'une fois. Toute la philosophie naturelle de Bœhme, encore qu'elle ne nous soit pas compréhensible intégralement, suppose que l'homme est un microcosme, et que tout ce qui s'accomplit dans l'homme s'accomplit dans le cosmos. L'âme et la nature ne sont qu'un. Bœhme pénètre dans notre vie spirituelle comme dans un élément éternel, et nulle part la gnose humaine ne s'est élevée à un tel niveau supra-humain. « Je n'ai pas besoin de vos méthodes, de vos procédés, de vos formules, car ce n'est pas de vous que j'apprendrai ceci : j'ai un autre maître, et ce maître est toute la Nature. Non de l'homme ou par l'homme, mais de la Nature même j'apprendrai la philosophie, l'astrologie et la théologie [36]. » Et l'on sent chez Bœhme cette origine supra-humaine, divo-naturelle de la connaissance. « En ce qui concerne mes propres forces, écrit-il, je suis à peu près aveugle, comme tout autre individu, et à peu près impuissant, mais dans l'Esprit de Dieu mon esprit apparaît renouvelé, non certes constamment, mais seulement lorsque l'esprit de l'Amour Divin envahit mon esprit, et que la nature animale ne fait plus qu'un avec la divinité, une seule créature, une seule raison et une seule lumière. Et je ne suis pas seul ainsi, mais tous les êtres [37]. » La Sophia, Sagesse suprême de Dieu, peut se dévoiler dans tous les individus et donner ainsi naissance à la gnose véritable. Qu'est-ce qu'a [94] découvert Bœhme sur l'homme ? L'homme initial est l'androgyne. Seul aura la forme et la ressemblance de Dieu l'homme « qui a en lui la vierge pure de la Sagesse divine... L'homme a reçu d'abord sa déno-

35 Voir HERMÈS TRISMÉGISTE.

36 JACOB BŒHME, *Aurora*.

37 IDEM.

mination d'homme en tant que créature mélangée [38] ». La vierge-jeune homme, l'androgyne possède seul la ressemblance de Dieu. Sans le jeune homme, la vierge ne peut recevoir le nom d'être humain. « Avant Ève, Adam était lui-même la Vierge pure, ni masculin ni féminin ; en lui il portait les deux *teintures*, l'une pour le feu et l'autre pour la douceur ; et il aurait pu lui-même engendrer à la manière divine, sans déchirement, eût-il soutenu l'épreuve. Ainsi un homme serait né d'un autre, de la façon dont Adam en son mode virginal, était à la fois homme et image de Dieu : car ce qui participe de l'Éternel doit aussi engendrer selon l'ordre éternel ; son être doit totalement sortir de l'Éternel, sinon le néant subsisterait dans l'éternité [39]. » Il y a chez Bœhme une extraordinaire connexion mystique entre le ciel et la terre, Dieu et l'homme, le Christ et Adam. « Dieu doit devenir homme, l'homme — Dieu, le ciel doit ne faire qu'un avec la terre, la terre doit devenir le ciel [40]. » « Adam a été créé de la parole de Dieu ; alors Dieu éveilla par grâce à nouveau son mot de concorde, d'amour et de pitié dans l'image irritée d'Adam, et introduisit la grande essence (*ens*) d'amour dans l'essence (*ens*) de la colère suscitée, transforma en Christ l'Adam furieux en un saint [41]. » « Ainsi Christ devient un Dieu-Homme, et Adam et Abraham en Christ un Dieu-Homme ; Dieu et l'homme réunis — une seule face inséparable selon les trois principes (et en eux), dans l'éternité et dans le temps, dans la chair et dans l'esprit selon la nature humaine et la nature divine, à [95] l'exclusion de la nature de serpent depuis toujours imprimée sur Adam et acceptée par lui, et qu'il n'eût jamais dû accueillir. Mais l'essence (*ens*) — il s'entend l'humaine essence (*ens*) — dans laquelle le démon avait déposé sa semence, il fallait qu'il la pénètre et qu'en elle il écrasât la tête et du démon et du serpent, qu'il brisât les portes de la mort où l'essence (*ens*) céleste est retenue prisonnière, qu'il les brise et les fasse reverdir, comme le bâton desséché d'Aaron qui a reverdi et s'est fleuri d'amandier [42]. » « Adam était aussi le fils naturel de Dieu, créé par Lui de sa nature, mais il perdit sa filiation et son héritage, fut chassé et

38 IDEM, *Les trois principes de l'être divin*.
39 IDEM, *Di triplici cita hominis*.
40 IDEM, *De Signatura rerum*.
41 IDEM, *Mysterium magnum*.
42 IDEM.

avec lui tous ses enfants [43]. » « Car Christ pour sa ressemblance humaine est mort dans la colère de son Père, il est mort par cette ressemblance, a été mis au tombeau pour une mort éternelle, mais il a ressuscité dans la volonté de son Père, et par cette volonté vit et règne éternellement [44]. » Voici quelques formules essentielles de Bœhme à propos du Christ et d'Adam : « Comprenez que la nature de l'homme doit demeurer, que Dieu ne l'a pas repoussée tout entière afin qu'un homme nouveau et tout étranger surgisse de l'homme ancien qui serait issu de la nature et des qualités d'Adam ainsi que de la nature et des qualités de Dieu en Christ, afin que *l'homme devienne Adam-Christ et Christ, Christ-Adam — Homme-Dieu et Dieu-Homme* [45]. » « *Ainsi Adam dans sa nature et Christ dans sa nature divine ne forment qu'une seule Personne, un arbre unique* [46]. » Ici, c'est ce que j'appellerai la naissance de l'homme en Dieu, un appoint dans la vie divine. Le Christ apparaît comme l'Homme-Absolu, l'Homme-céleste, l'Homme-né en Dieu, une des hypostases de la Divinité. « L'homme adamique, destiné à être un apôtre ou un Christ, était né bien [96] avant le temps où Christ a souffert en lui ; mais il fallait d'abord que Christ fût crucifié en lui, que Judas, incarnation de la volonté du serpent, conduisît par la mort du Christ cette mauvaise volonté à la pendaison et à la mort, *pour que seulement alors l'Homme-Adam devienne le Christ*. Tant que Judas vit sous le manteau de pourpre du Christ, par la grâce qu'il a reçue, nul homme historique n'est le Christ ; ainsi Babylone joue sous le manteau de la virginité de sa fille Dinah, afin que cette fille si belle puisse se livrer à ses débordements, dormir suavement avec son amant Judas et forniquer avec lui [47]. » La pensée de Bœhme, on le voit, est foncièrement irrationnelle, mais il y a en elle une harmonie qui évoque la musique des sphères célestes. La résurrection du mystique incompris et oublié qu'il avait été fut au XIXe siècle l'œuvre de Frédéric Baader. Baader dérive essentiellement de Bœhme tout en demeurant lui-même. L'œuvre de Bœhme était exclusivement une philosophie de la nature ; celle de Baader est une philosophie de l'histoire et une philosophie sociale. La philosophie de

43 IDEM.
44 IDEM.
45 IDEM.
46 IDEM.
47 IDEM.

l'histoire est liée chez lui à l'histoire de l'Église. Et son anthropologie est pleine d'intérêt [48]. « L'Homme, écrira-t-il, est l'édifice qui couronne toute la création [49], et c'est pourquoi il est plus haut que les anges... Dieu ne se fit pas ange, mais homme afin que l'homme puisse se relever de sa chute [50]. » « ... L'homme qui eût dû représenter Dieu en réduction (microthéosme) est un monde en réduction (microcosme), n'ayant pas perdu toutefois sa désignation première [51]. » « Si l'homme [52] par sa nature dédoublée est le miroir même de la vérité, en ce sens que les lois de tout ce qui est spirituel et de tout ce qui est sensible ont leurs racines dans ces lois propres, c'est en [97] tant que l'homme a *une nature divine* [53]. » « En vérité, la volonté sainte en l'homme est Christ en lui [54] »

La plus haute théorie mystique sur l'homme s'est exprimée de notre temps sous une forme scientifique dans l'œuvre du philosophe R. Steiner, fondateur de la société *anthroposophique*. Steiner découvre la nature microcosmique de l'homme, il voit en lui tous les cercles de l'existence et toute l'évolution planétaire. L'homme a un corps physique qui lui est commun avec les plantes, et un corps astral commun avec les animaux [55]. Steiner pénètre dans la condition humaine jusqu'au « Je » et jusqu'à l'« esprit » et découvre le divin en l'homme [56].

---

48 Voir BAADER.

49 Voir BAADER.

50 IDEM.

51 IDEM.

52 IDEM.

53 IDEM.

54 Voir RUDOLF STEINER, *Des linéaments d'une science occulte*. Pour la Christologie de Steiner, il semble que soit fondamental son petit livre intitulé, *La direction spirituelle de l'homme et de l'humanité*. Une exposition plus claire bien que plus vulgarisatrice du Steinisme se trouve dans le livre d'ÉDOUARD SCHURÉ, *L'évolution divine*.

55 La science occulte... ne dit pas que le Moi est Dieu mais seulement qu'il est en rapport avec Dieu... Comme la goutte se tient dans la mer, ainsi le « Moi » se tient à Dieu. (STEINER, *La science occulte*). La relation entre l'homme et la divinité n'est pas ici tout à fait claire, on y sent encore un esprit orientalo-hindou, qui plonge et refond le « Je » dans le « Je » divin. Mais chez Steiner, la théosophie impersonnelle de l'Orient est déjà limitée par la connaissance anthroposophique chrétienne.

56 Voir sur la cosmicité de l'homme : *La direction spirituelle de l'homme et du monde*. La cosmicité de l'homme est liée ici à la cosmicité du Christ.

L'homme enferme en soi tout le cosmos, depuis les pierres jusqu'à la divinité, et toute l'évolution universelle se reflète en lui. Cependant l'évolutionnisme de Steiner n'indique pas clairement s'il comporte la notion du Premier-Adam, de l'Homme Céleste, précédant toute l'évolution mondiale [57]. On peut penser au contraire que pour lui l'homme est le résultat de cette évolution. Le lien qui unit ici l'anthropologie et la christologie paraît défectueux. Mais la signification de Steiner est en ceci qu'il a exprimé la théorie mystique de l'homme en tant que microcosme, en tant que centre universel, possédant une vocation créatrice dans l'univers, et qu'il a posé le problème anthroposophique. Toutes les doctrines mystiques et occultistes [58] contiennent à l'état pur la conception anthropologique qu'on ne peut découvrir que difficilement dans l'enseignement philosophique officiel [*].

*

*   *

À l'époque de Descartes, alors qu'avec la philosophie officielle triomphait une conception mécaniste [98] de la nature à l'illusion de

57 Il y a un passage d'Édouard Schuré qui montre que, selon lui, l'homme s'est développé à partir d'une créature inférieure qu'il caractérise en ces termes : « Cet être n'avait pas encore de *Moi*. Il lui manquait ce que les Hindous appellent le *Manas*, le germe de la *mentalité*, l'étincelle divine de l'homme, centre cristallisateur de l'âme immortelle. Il n'avait, comme tous les animaux actuels, qu'un corps physique, un corps éthérique (ou vital) et un corps astral (ou rayonnant) et, par ce dernier, des sensations qui ressemblaient à un mélange de sensations tactiles, auditives ou visuelles. » « L'être destiné à devenir l'homme, l'hermaphrodite méduséen, demi-poisson, demi-serpent de l'époque primaire, à pris la forme d'un quadrupède, d'une espèce de saurien, mais très différent des sauriens actuels qui n'en sont que le rejet et la dégénérescence. » (*L'Evolution divine*). Il s'agit ici non plus de l'évolution naturaliste, par laquelle l'homme s'élève hors de sa condition animale, mais de l'évolution divine.

58 Le penseur occultiste original FABRE d'OLIVET met, lui aussi, l'homme à une place particulière. Voir son *Histoire philosophique du genre humain*. Il dit de l'homme : « Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessitée et naturée ; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal, la volonté médiatrice, la forme efficiente, placé entre ses deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements qui seraient incompatibles sans lui ».

* Paracelse a parlé remarquablement du rôle créateur de l'homme dans le monde. Voir THÉOPHRASTUS, *Paracelsus. Volumen Paramirum et Opus Paramirum*.

laquelle les philosophes — à de rares exceptions près — ne pouvaient pas se soustraire, pour la philosophie mystique la nature demeurait toujours quelque chose de vivant, un organisme animé. La nature était vivante pour Paracelse, pour Jacob Bœhme et pour les philosophes naturalistes. La science obéissait au mécanisme de la nature, mais la philosophie voyait au-delà de ce mécanisme le système vivant. Même ce processus de la mort, impossible à nier dans la nature, pouvait être compris comme une liberté mal dirigée chez les vivants. Le mécanisme stérile de la nécessité est issu de la liberté viciée, déchue, des créatures vivantes. La matérialité même de la nature est encore une incarnation, une objectivation des créatures vivantes, à des degrés différents de la hiérarchie de l'esprit. Mais cette matérialité, à laquelle la science obéit exclusivement, elle n'est pas seulement l'incarnation d'un esprit vivant, elle est aussi l'assoupissement, la mise en tutelle de cet esprit, elle est marquée du signe indélébile de la chute, de l'engloutissement dans l'abîme des sphères inférieures. L'homme est un microcosme, degré supérieur de la hiérarchie de la nature en tant qu'organisme vivant. L'homme-microcosme est responsable du cycle entier de la nature et ce qui s'accomplit en lui s'imprime ensuite sur toute la nature. L'homme vit, anime la nature de sa liberté créatrice, puis il meurt et l'associe à sa chute dans la nécessité matérielle. La chute du centre le plus élevé de la nature entraîne avec soi la chute de toute la nature jusqu'à ses degrés derniers. Chaque créature pleure et attend sa libération. La nécrose de la nature, ce sombre matérialisme par lequel toutes les créatures sont tombées au pouvoir de la nécessité [99] sans pouvoir sortir de leur condition réduite, tout cela est venu de la chute de l'homme, de la perte de la position centrale qu'il doit occuper dans la nature. Le degré de responsabilité qui incombe à sa nature mortelle dépend de son degré de liberté et de la place qu'il occupe dans le cosmos. L'homme porte le poids le plus lourd de responsabilité, et les pierres le plus léger. Le tsar est plus responsable que le dernier de ses sujets. La chute de l'homme, la perte de sa liberté qui a été la conséquence de cette chute, l'ont privé de sa place véritable et l'ont mis sous la dépendance des sphères qui lui étaient inférieures. L'homme végétant, ayant réduit par sa propre servitude la nature à l'état de mécanisme, rencontre en face de lui cette mécanisation dont il est la cause, et tombe volontairement sous son pouvoir. Les pierres, les plantes et les animaux ont possédé l'homme et se sont vengés de lui avec son consentement. La force et la puissance de cette nature né-

crosée sont à la source des peines de l'homme, qui en est le roi détrôné ; elle lui verse à son tour ce poison qui le changera en cadavre, le forcera à partager le destin de la pierre, de la poussière et de la boue. L'homme devient une partie du monde de la nature, faisant partie de ses manifestations et soumis à sa nécessité. « Ce monde », le monde de la nécessité naturelle, est tombé par la chute de l'homme, et l'homme, pour retrouver sa position souveraine, devra s'arracher aux mirages de « ce monde », vaincre « ce monde ». Il se libérera d'une dépendance servile à l'égard de ce qui devrait lui être soumis. Alors la nature à son tour sera humanisée : libérée, vivifiée et animée par l'homme. Seul l'homme peut délivrer et ranimer la nature, parce que c'est lui qui l'a enchaînée et dévitalisée. Le destin de l'homme dépend du [100] destin de la nature, du destin du cosmos et il ne peut pas s'en détacher. L'homme doit soulever la pierre de son âme, découvrir dans la pierre la créature vivante, et la libérer de ce fardeau. La pierre inanimée pèse d'un poids terrible sur l'homme, et pour lui il n'est d'autre moyen d'affranchissement que la libération même de la pierre. Par tout ce qui est matériel dans sa condition, l'homme est donc rivé à la matérialité de la nature et partage son destin. Mais, même déchu, il demeure un microcosme enfermant encore en lui tous les degrés et toutes les forces de la nature. Ce n'est pas un individu particulier qui est déchu, c'est l'homme complet, le Premier Adam, et non tel homme. L'homme complet est inséparable du cosmos et de son destin. Sa libération, sa révolte créatrice sont la libération et la révolte du cosmos. Le destin du microcosme est inséparable de celui du macrocosme ; ils doivent ensemble tomber ou se relever. La condition de l'un s'imprime sur l'autre, ils se pénètrent intimement. L'homme ne peut simplement sortir du cosmos ; il doit aussi le transformer et le renouveler. Le cosmos partage le destin de l'homme, et c'est pourquoi l'homme partage le destin du cosmos. Lui seul est capable de le transformer en un ciel nouveau et une terre nouvelle. Le grand mystique orthodoxe saint Siméon le Nouveau Théologien s'exprime en ces termes : « Toutes les créatures, lorsqu'elles virent qu'Adam était chassé du paradis, ne consentirent plus à lui être soumises ; et ni la lune ni les étoiles ne voulurent le reconnaître ; les sources refusèrent de faire jaillir l'eau, et les rivières de continuer leur cours ; l'air ne voulut plus palpiter afin de ne pas donner à respirer à Adam pécheur ; les bêtes féroces et tous les animaux de la terre, lorsqu'ils [101] le virent déchu de sa gloire première, se mirent à le mépriser, et tous étaient prêts à

l'assaillir ; le ciel s'efforçait de s'effondrer sur sa tête et la terre ne voulait plus le porter. Mais Dieu qui avait créé toute chose et l'homme créateur, — que fit-il ?... Il contint toutes ces créatures par sa propre force, et par son ordre et sa clémence sacrés ne les laissa pas se déchaîner contre l'homme, mais ordonna que la créature restât sous sa dépendance et, se faisant périssable, servît l'homme périssable pour lequel elle était créée, et cela jusqu'à ce que l'homme renouvelé redevienne spirituel, incorruptible et éternel et que toutes les créatures, soumises par Dieu à l'homme dans son labeur, se libèrent aussi de ce travail, se renouvellent ensemble et redeviennent comme lui incorruptibles et comme spiritualisées [59]. » Ainsi apparaît avec force le lien de l'homme avec le cosmos et la perte de sa souveraineté.

Le rétablissement de l'homme dans sa dignité ne peut s'accomplir que par l'apparition dans le monde de l'Homme-Absolu — Fils de Dieu, par l'incarnation divine. L'homme n'est pas seulement supérieur aux degrés hiérarchiques de la nature, il est aussi supérieur aux anges. Car les anges ne sont que l'écrin de la gloire de Dieu. La nature des anges est statique. L'homme est dynamique. Le Fils de Dieu s'était fait homme, et non pas ange, car c'est l'homme qui est appelé à jouer dans le monde un rôle souverain et créateur et à continuer la création. L'homme a été formé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; la bête, à l'image et à la ressemblance de l'ange. C'est pourquoi le monde est d'une part une hiérarchie divo-humaine, dynamique et créatrice, et de l'autre, une hiérarchie angelo-bestiale, statique et non-créatrice. [102] *La suprématie dans l'Église du statique sur le dynamique, la destruction de son esprit créateur, sont le résultat de la prédominance, au sein du clergé, de la hiérarchie angelo-bestiale sur la hiérarchie divo-humaine*. Le cléricalisme est la domination dans le monde du principe angélique à la place du principe humain. La conséquence en a été la bestialisation de l'homme. L'église catholique ne connaît pas la divo-humanité. La sainteté est de nature angélique, et non humaine, et c'est pourquoi elle ne peut répandre aucun principe actif de création ; le prêtre n'est que le médium de la divinité. Lorsqu'au centre de la hiérarchie universelle, on veut placer les anges à la place des hommes, le pape, l'évêque, le prêtre à la place de l'homme, le statique l'emporte alors sur le dynamique, et l'humanité tombe sans résistance dans la bestialité. Car la bête est semblable à l'ange, l'homme seul est fait à la

59 Voir *Les paroles du Révérend Siméon le Nouveau Théologien*.

ressemblance de Dieu. Et le monde des bêtes doit servir d'écrin à la gloire de l'homme, comme le monde angélique sert d'écrin à la gloire de Dieu. L'abandon par l'homme de la place hiérarchique qu'il doit occuper dans le monde a toujours engendré le mal et la servitude. L'ange n'est pas le degré supérieur du cosmos, puisqu'à ce degré n'apparaît que l'homme, le créateur, pareil au Créant, à Dieu. Les anges forment la hiérarchie qui environne le divin et se fait le gardien de l'homme, comme médium de l'énergie divine. L'ange qui voulut être souverain du cosmos devint le diable. Bœhme dit : « Alors Lucifer sortit du repos de sa hiérarchie et entra dans l'éternelle inquiétude [60]. » Et cette insolente usurpation du cosmos par l'ange eut pour conséquence que la bête, semblable à l'ange, désira aussi y régner. Sur terre, auprès du pape, auprès de chaque prêtre, à [103] chaque échelon angélique, se refléta la chute de l'Ange, et l'évasion diabolique hors du repos divin et de la gloire. L'homme avait été créé comme un foyer de rayonnement universel ; mais dans la plénitude de sa liberté, il a voulu suivre l'Ange déchu, il a perdu sa place souveraine et est tombé à la condition animale. Lui qui eût pu se définir hardiment en tant que créateur libre, il s'est soumis à un ange déchu. Le diable est privé de force dynamique et créatrice, parce que l'ange qu'il a été auparavant n'en possédait pas et n'était pas désigné pour en posséder. Déchu, il vit dans le mensonge pour cacher son impuissance. Mais l'homme, même tombé, n'a pas définitivement perdu sa force créatrice. L'apostasie et la chute ont marqué pour lui le passage de la hiérarchie divo-humaine à la hiérarchie angelo-bestiale ; l'ange a pris la place du divin, et la bête celle de l'homme. Mais la hiérarchie divo-humaine doit se reconstituer par l'incarnation du Fils de Dieu, par l'incarnation divine, par l'apparition dans le monde de l'Homme-Absolu. L'homme reprendra alors sa place souveraine et surmontera le principe de l'ange déchu. L'Adam nouveau représente dans le développement cosmique un degré infiniment plus élevé que l'Adam Premier dans le Paradis. Car selon l'Ancien Testament, l'homme n'est que le témoin statique de la gloire de Dieu, une créature passive et sans signification sur laquelle pèse la marque de l'ange déchu et toujours avide de se venger sur le maître du cosmos. Contrairement à cette conception, l'homme est appelé à célébrer l'œuvre dont il est le créateur : il doit sortir de son inertie. Adam revivant à travers le Christ en un homme d'un esprit

60 BŒHME, *Mysterium magnum*.

nouveau n'est plus un aveugle, passif et appesanti. Il est à son tour le créateur [104] voyant, le Fils de Dieu, continuateur de l'œuvre du Père.

*
* *

L'anthropocentrisme naturaliste ne résiste pas à la critique et il ne saurait être question de le ressusciter. Copernic et Darwin l'ont, de toute évidence, définitivement anéanti, et ont rendu l'idée de la centralité de l'homme inacceptable à toute conscience scientifique. Le ciel fermé du monde médiéval et du monde antique s'est entr'ouvert, découvrant l'infini des mondes, dans lequel l'homme se perd, lui et ses prétentions à être le centre de l'univers. Copernic démontrait que la terre n'était pas le centre du cosmos et que les mondes ne tournent pas autour d'elle. La terre est une des planètes, et sa place est des plus modestes. Darwin devait démontrer par la suite que l'homme n'est pas même le centre absolu de cette modeste planète terre ; qu'il ne représente qu'une des formes de la vie organique sur la terre, de même nature que les autres formes qu'on y observe, et marquant un moment de leur évolution. Ainsi la science invitait la terre et l'homme à la modestie, rabaissait le sentiment de leur condition naturelle. Dans le monde de la nature, l'homme n'occupe pas une position privilégiée. Il entre dans le cercle de la nature, comme une de ses manifestations, une de ses choses, — il est une partie fragmentée, infiniment petite, de l'univers. Désormais, lorsqu'il regarde la nuit le ciel étoilé, l'homme se sent plongé dans cet infini des mondes, étouffé par cet infini sans pensée. L'immense courant du monde de la nature, partout s'accroissant jusqu'à l'absurdité de l'infini, la pluralité mauvaise des mondes solaires et des microorganisations, [105] ou bien, selon les hypothèses nouvelles, les supra-mondes et les infra-mondes, tout cet ensemble dépouille l'homme de la conscience souveraine et exclusive de soi. En tant que créature uniquement naturelle, l'homme n'est ni un centre ni un souverain universel ; il est *un* entre beaucoup d'autres, et contraint de lutter pour garder sa position contre un nombre infini de créatures et contre des forces qui prétendent à le dépasser. Mais le naufrage de l'anthropocentrisme naturaliste, qui avait naïvement raffermi la signification de l'homme comme élément de la nature, n'entraîne pas la destruction de cette conscience humaine supérieure que l'homme prend de lui-même en tant que microcosme, en tant que centre et sou-

verain universel. Ce qui est atteint seulement, c'est la science enfantine de la Bible, l'astronomie, la géologie et la biologie bibliques : mais la vérité religieuse que la Bible apporte sur l'homme demeure encore vivante. L'homme exige beaucoup plus que la conscience de soi que lui donnait l'anthropocentrisme naturaliste ; son esprit sans limites prétend à un anthropocentrisme absolu, supranaturel. Il fait de lui-même le centre absolu, non d'un système planétaire clos et donné une fois pour toutes, mais de tout l'être, de tous les plans de l'être, de tous les mondes. L'homme n'est pas seulement une créature naturelle mais aussi une créature supranaturelle, d'origine divine et de destination divine, créature qui, quoique vivant dans « ce monde », n'appartient néanmoins pas à « ce monde ». Cet anthropocentrisme absolu qui surmonte l'infini absurde du ciel étoilé pour introduire l'éternité dans l'homme, ne peut être démenti par aucune science, comme il ne pourrait être justifié par aucune : il est inaccessible à la science [106] et lui échappe complètement. Que dirait ici en effet la science de Copernic, de Lyell ou de Darwin, qui n'est qu'une adaptation aux conditions limitées du monde de la nature ? Cette condition limitée, décrite sur un plan économique par Copernic, Lyell et Darwin, est née elle-même de la chute de l'homme, du déplacement de ce qui était le centre de la hiérarchie universelle. Mais cette situation diminuée que l'homme occupe dans l'état donné du monde et dans le système planétaire, ne dément en rien sa situation centrale dans l'être, ne réfute en rien cette vérité absolue que l'homme est au point d'intersection de tous les plans de l'être. C'est pourquoi la terre s'est abîmée en même temps que l'homme, est entrée avec lui dans le cycle naturel de la nécessité. Le sens métaphysique de la terre ne peut être découvert ni par l'astronomie, ni par la géologie, ni par aucune philosophie scientifique, mais seulement par la philosophie anthropologique, par la philosophie mystique. Dirigée seulement vers les données terrestres de la nécessité, la science ignore que la valeur et la signification de la terre et de l'homme surpassent le reste de la nature. Saisir une telle vérité, c'est déjà s'élancer hors des limites du monde, vers un monde autre. Les doctrines mystiques enferment donc exclusivement la vérité sur le lien qui unit l'homme aux plans différents de l'être, aux autres systèmes planétaires (ce terme étant entendu non au sens naturalo-astronomique, mais au sens supranaturel et anthropologique) ; vérité cachée

aux sphères officielles et à toute la philosophie officielle [61]. La place que l'homme occupe dans le système solaire ne peut s'expliquer que sur le plan mystique.

Le fait que l'homme reçoive la lumière du soleil [107] et que sa vie tourne autour du soleil est un signe de son abaissement, un rappel éternel de ceci, que les humains, ainsi que toutes les choses de ce monde, se trouvent dans des ténèbres, privés d'une source interne de lumière. Le soleil devrait être dans l'homme, centre du cosmos ; c'est l'homme qui devrait être le soleil du monde autour duquel tout graviterait. Le Logos-Soleil doit rayonner dans l'homme même. Mais le soleil est hors de l'homme et l'homme est dans les ténèbres. La lumière de la vie, dans le monde de la nature, dépend d'une source extérieure et lointaine. Que s'obscurcisse le soleil, et toutes les créatures et tous les objets du monde de la nature seront précipités dans des ténèbres impénétrables ; la vie même serait réduite, puisqu'il est impossible de vivre sans lumière. Et l'action magique des nuits polaires et leur beauté inusitée peuvent s'expliquer par le fait qu'on ne saurait découvrir à leur clarté aucune source extérieure (soleil, lune, lampe ou flambeau), et qu'en conséquence, tout paraît éclairé en soi et comme de l'intérieur. Les nuits polaires rappellent d'une façon romantique que toutes les créatures et tous les objets terrestres devraient recevoir la lumière de leur propre rayonnement. La situation centrale du soleil et la dépendance où l'homme est placé à l'égard de sa lumière sont une marque de décadence ; elle remonte à sa chute, à l'abandon de sa position hiérarchique antérieurement à la formation du monde. L'organisation métaphysique de notre système planétaire supposait un soleil intérieur qui rayonnât vers l'extérieur. L'homme tomba, et le soleil lui devint extérieur. La terre avec l'homme qui vivait sur elle se mit à tourner autour de ce soleil, alors que le monde entier aurait dû tourner autour de l'homme et de sa terre, [108] recevoir la lumière par l'intermédiaire de l'homme, et du Logos vivant au fond de lui. Ayant perdu cette faculté d'être lui-même un soleil, l'homme se réfugia dans le culte du soleil et l'adoration du feu, se fit à lui-même un dieu de ce soleil extérieur. Le signe apocalyptique de la Femme schématisée dans le soleil est le signe du retour du soleil à l'intérieur de l'homme. Les

---

61 « La science occulte ». Steiner lie l'anthropologie avec l'astrologie. Il en était de même chez Bœhme. Voir ANGELUS SILESIUS, *Le voyageur chérubinique*.

cercles hiérarchiques du cosmos doivent être rétablis dans leur rigueur. « Moi-même, écrit Angelus Silesius, je dois être le soleil, je dois avec mes rayons peindre la mer sans couleur de toute la divinité. » Mais le Soleil ne peut revenir dans l'homme que par l'incarnation dans le monde de l'Homme-Absolu, du Logos. Le Logos est l'homme-Soleil absolu, rendant à l'homme et à la terre leur position centrale, perdue dans le monde de la nature. La conscience de soi la plus haute pour l'homme en tant que microcosme, c'est la conscience christologique. Et cette conscience christologique du nouvel Adam surpasse la conscience de l'Adam Premier et définit une nouvelle phase dans la création du monde.

*

* *

L'anthropologie véritable ne peut donc être fondée que sur la révélation du Christ. Le fait mondial de l'apparition du Christ est le fait fondamental de l'anthropologie. Ce n'est qu'à partir du Christ que la conscience universelle pouvait atteindre à sa hauteur, à l'acte universel de la prise de conscience par l'homme de lui-même en tant que divin. Car cette filiation divine de l'homme accomplie dans le Christ, cette restauration par le Christ de la nature humaine lésée par le péché et par la chute, sont la seule voie pour découvrir le secret [109] de l'homme et de son origine, le secret de la face humaine. Dans le Christ, Dieu devient un visage, et l'homme à son tour connaît le sien. Bœhme a dit : « Dieu n'est pas une Personne sinon dans le Christ [62]. » Le mystère du Christ est celui de l'Homme-Absolu, du Dieu-Homme. Le Christ est le Fils de Dieu, — Homme éternel, absolu, divin. Le divin Fils-Homme est né sur la terre et dans les cieux, pour l'éternité et dans le temps, en haut et en bas. C'est pourquoi ce qui s'accomplit sur la terre s'accomplit aussi dans le ciel. Le drame de l'humanité terrestre est en même temps le drame de l'humanité céleste [63]. A travers le Fils de l'Homme, la nature participe de la nature divine, et dans la

62 BŒHME, *Mysterium magnum*.

63 Ce platonisme, introduit dans le christianisme, affirme qu'il y a une humanité céleste et qu'en elle tout a existé de toute éternité ; il transforme ainsi la vie de l'humanité terrestre en une comédie illusoire. A ce platonisme il faut opposer une conception du monde pour laquelle la vie de l'humanité terrestre est un processus qui s'accomplit au ciel. Ainsi se pense le profit réel et absolu du processus mondial.

divinité apparaît la face humaine. La conscience du Christ comme Dieu accompli et Homme accompli mène l'homme jusqu'à une hauteur vertigineuse, le soulève jusqu'à la sainte Trinité. *A travers le Christ l'homme participe de la nature de la sainte Trinité, car la deuxième hypostase de la Sainte Trinité, c'est l'Homme absolu*. Certes, l'homme n'est pas Dieu, il n'est pas le fils de Dieu dans ce sens exclusif où le Christ est Fils de Dieu, mais l'homme est associé au mystère de la nature de la Sainte Trinité et apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et le cosmos. Chaque visage humain à travers le Christ ne participe pas seulement du monde des créatures, mais aussi de la Divinité. La nature de l'homme est divo-mondiale, et non pas seulement mondiale. L'homme n'est pas seulement une créature d'essence naturelle, mais aussi d'essence divine. Il y a dans l'homme la nature de la divinité ; un principe naturalo-divin est inscrit en lui. Le Christ a restauré la généalogie perdue de l'homme, son droit à une filiation divine et à une destination divine. Ses documents justificateurs [110] avaient été perdus par la chute de l'homme dans le cercle de la nécessité naturelle. L'homme déchu, changé en une créature naturelle, rivé à la nécessité, sans force pour se libérer de ses chaînes et de sa servitude, s'est tourné à nouveau vers son origine divine. L'homme absolu garde en Dieu son visage d'homme tel qu'il fut créé par le Dieu-Créant. Ce qui est demeuré en lui de son être supra-humain plonge aussi dans sa nature déchue afin de pouvoir le ramener de l'abîme vers les sommets. L'homme absolu est le Logos, Soleil de la création.

C'est par le lien mystique du Christ-Logos et de l'âme du monde et de la création que doit s'établir la relation entre l'homme et la nature, entre l'anthropos et le cosmos. La symbolique mystique a toujours pressenti la relation entre le Logos et l'âme du monde comme une relation féminine et masculine. La même symbolique prévaut dans les rapports de l'homme avec la nature. Le masculin, c'est le Soleil ; et le féminin, l'élément lunaire. Le féminin ne rayonne que le reflet de la lumière solaire. Par l'élément mâle, l'homme est associé au Logos ; par l'élément féminin, à l'âme naturelle du monde. Par un de ses aspects, le Christ-Logos est masculin, il est l'Homme-absolu dans sa nature virile. Et par l'autre aspect, le Christ est androgyne. La prise de possession du féminin sur le masculin est la prise de possession du courant de la nature sur le Logos. La vision mystique et la conception

religieuse ont toujours entrevu que la chute de l'homme coïncidait avec la prédominance de l'élément féminin, que l'ange déchu agissait par l'entremise de la féminité.

Le christianisme a toujours enseigné la chute de l'homme et sa faiblesse, le vice et l'impuissance de la [111] nature humaine. Et en même temps, l'anthropologie chrétienne confère à l'homme sa signification absolue et souveraine, parle d'humaniser Dieu et de déifier l'homme, et croit à la pénétration réciproque de la nature humaine et de la nature divine. *Mais pour des causes profondes, dissimulées dans le mystère des temps, le christianisme n'a pas découvert la totalité de ce qu'on doit pouvoir appeler la christologie de l'homme, c'est-à-dire le mystère de la nature divine de l'homme, du dogme de l'homme semblable au dogme du Christ*. Le christianisme qui a révélé la nature de la sainte Trinité et la nature du Christ n'a révélé qu'à peine la nature de l'homme. Il y eut dans le christianisme patristique une tendance monophysite, une timidité à insister sur la nature humaine du Christ et, par conséquent, sur la nature divine de l'homme, — étouffée par le péché et la soif du rachat. Et cependant la découverte de la vérité sur la divinité de l'homme est l'autre face de la vérité sur l'humanité du Christ. La christologie de l'homme est inséparable de la christologie du Fils de Dieu, la conscience de soi du Christ est inséparable de la conscience de soi de l'homme. La révélation christologique est une révélation anthropologique. La mission de la conscience religieuse est *la découverte de la conscience christologique de l'homme*. Seuls les mystiques ont entrevu cette vérité, devançant les délais et les échéances. L'homme est un microcosme, à qui appartient dans le monde une place centrale et souveraine, parce que la nature de l'homme est mystiquement analogue à la nature absolue de l'Homme-Christ [64]. L'apparition du Christ-Homme absolu sur la terre et dans l'humanité a affermi d'une façon absolue, et pour l'éternité la signification universelle à la fois de l'homme et de la [112] terre. L'astronomie de Copernic et la biologie de Darwin n'ont pas été de force à réfuter l'anthropologie christologique, en tant que vérité supérieure et antérieure au monde. Le monde n'était pas encore créé quand déjà l'image de l'homme était incluse dans le Fils de Dieu désigné de toute

---

64 Cette auto-conscience véritable de l'homme a été découverte, entre autres mystiques, avec une grande hardiesse par Skovoroda. Voir le livre de ERN, *Skovoroda*. Skovoroda ne comptait pas l'homme comme une créature.

éternité à être engendré par le Père. Seule la christologie de l'homme, face inversée de l'anthropologie du Christ, peut découvrir dans l'homme l'image véritable et la ressemblance du Dieu-Créant.

*

* *

L'anthropologie patristique n'a découvert en aucune manière la vérité christologique de l'homme. L'anthropologie religieuse des Pères et des doctrinaires de l'Église était limitée et ne comportait pas le secret de la nature humaine créatrice. C'est que cette anthropologie était dominée par la conscience de la chute de l'homme ; elle commentait exclusivement les passions de l'homme et les moyens qu'il possédait de s'affranchir du péché. Au fond l'anthropologie patristique n'était pas sans rapport avec l'ancienne anthropologie païenne [65]. La vérité christologique absolue sur la rédemption ne correspond nullement à une vérité absolue sur l'homme. Au contraire, il semble que le mystère de la rédemption dissimule en quelque sorte le mystère créateur de l'homme. Il reste une distance infinie entre l'homme et Dieu. Les dogmes des églises œcuméniques ne découvrent pas, eux non plus, ce mystère de la rédemption : ce n'est donc ni dans le christianisme patristique ni dans le christianisme œcuménique que l'anthropologie authentique du christianisme peut être cherchée. Toute cette époque du christianisme demeure marquée par le sentiment [113] du péché et ne reconnaît que le rachat du Christ comme voie unique d'affranchissement. La conscience religieuse est tournée tout entière vers le Christ et non vers l'homme, la notion de la faiblesse et de l'impuissance humaines étant nécessaires à la vérité de la rédemption. La conscience de la souveraineté de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans les paroles de saint Grégoire de Nysse, est exceptionnelle dans toute la période patristique : « De même que dans cette vie, dira-t-il, les artistes donnent aux instruments un aspect conforme à leur usage, l'artiste supérieur a créé notre espèce comme il eût fait d'un vase, adapté à une

65 La conception anthropologique païenne peut se caractériser par ces mots de Rohde : « Le principe véritable de la religion du peuple grec est que dans l'ordre divin du monde, l'humain et le divin soient séparés dans l'espace comme en fait, qu'ils soient distincts et qu'ils le demeurent. » (ERWIN ROHDE, *Psyché*). Le christianisme réduit à néant ce fossé et unit deux ordres. Mais dans la connaissance patristique, il restait encore la trace de cette division de l'homme avec le Divin.

activité souveraine : par la précellence de l'âme et même par l'aspect du corps le faisant tel qu'il était utile à son destin souverain [66]. » On trouve des pensées analogues chez saint Siméon le Nouveau Théologien [67], ou encore chez Macarie l'Égyptien [68]. Mais en général, la conception patristique de la perte de la liberté et de la chute de l'homme a prévalu sur la conception de la souveraineté de la liberté humaine. Chez les Pères de l'Église, comme dans les écrits des ascètes, beaucoup plus précieux, on trouve exclusivement développée la doctrine sur les passions humaines et sur les moyens de s'en affranchir, c'est-à-dire une anthropologie négative. L'anthropologie positive demeurait encore archaio-païenne, elle enseignait encore la nature de l'homme selon le Premier Adam. La doctrine de l'Adam céleste, de l'homme-microcosme surnaturel n'avait pénétré qu'à peine la christologie, et pas du tout l'anthropologie. Quelques mystiques seulement avaient franchi les barrières posées par la tradition et la chronologie. Que l'homme soit un créateur, semblable au Dieu-Créant, l'ancienne Église ne l'avait jamais soupçonné, et l'enseignement du christianisme [114] demeurait l'enseignement patristique. Cet enseignement ne pouvait donc montrer en l'homme un microcosme, puisque lui-même n'était pas tourné vers le macrocosme. La question de la vocation positive et créatrice de l'homme dans le monde n'avait pas même été soulevée. Pour le plus extrême et le plus ardent des Pères, saint Isaac Sirianine [69], le monde n'est que passions, et l'homme devient fort et clairvoyant, non par la découverte de sa nature humaine [70], mais par son silence infini et son effacement devant Dieu [71]. L'homme est déifié [72], mais à condition de faire taire en lui tout ce qui est humain [73],

66 Voir *La Création chez les Pères de l'Église, par notre Grégoire de Nysse*. Sur l'anthropologie de saint Grégoire de Nysse, voir le livre de V. NESMIELOV, *Le Système dogmatique de saint Grégoire de Nysse*.

67 Voir *Siméon le Nouveau Théologien*.

68 Voir *Entretiens Spirituels, messages et paroles de notre Révérend Père Macarie l'Égyptien*.

69 Voir *La création chez les Saints*, par notre Père Abbé ISAAC SIRIANINE. *Propos sur l'ascèse*.

70 IDEM.

71 IDEM.

72 IDEM.

73 IDEM.

afin que disparaisse l’homme [74] et qu’apparaisse en sa place Dieu [75]. Les Pères de l’Église professaient eux aussi le θεωσις/me de l’homme, mais dans ce θεωσις/me, l’homme n’était plus rien. Il ne restait même pas de problème humain. Pourtant si l’homme est semblable à Dieu, ce n’est pas seulement pour réduire au silence sa propre nature et laisser la place au divin. C’est dans la nature même de l’homme que réside la ressemblance de Dieu, et dans la voix humaine par quoi cette nature s’exprime. Dieu veut non seulement que Dieu soit, mais que l’homme soit. C’est là qu’est le sens du monde. Pour les Pères de l’Église, le but de l’homme était de revenir en son état premier avant le péché originel. Pour saint Siméon le Nouveau Théologien, l’homme n’a d’autre destination que de célébrer la gloire de Dieu [76]. Il est né seulement dans ce but [77] de se rendre digne de participer au chœur des anges dans les espaces célestes [78] ; c’est-à-dire que sa vocation est une vocation purement passive et non créatrice. La conception patristique ne prend un sens que par sa lutte héroïque contre le premier Adam, contre la passion du monde.

[115]

*
* *

Les conséquences de cette limitation étroite de l’anthropologie patristique se sont fait sentir à travers tout le Moyen Age, tant en Occident qu’en Orient. Le dogme patristique, consacré exclusivement au mystère de la rédemption dans une période non héroïque, a signifié l’abaissement de l’homme et de son pouvoir créateur. La conscience d’un Isaac Sirianine peut apparaître comme héroïque du point de vue de l’histoire de la personnalité, mais en tant qu’instrument destiné à l’édification de l’humanité, c’est-à-dire en dehors de son expérience personnelle, elle apparaît pour l’homme comme une nécrose. Une ex-

74 IDEM.

75 I. V. Popov dit de saint Macarie l’Égyptien : « cesser d’être homme et alors devenir dieu, ne fût-ce que pour de courts moments de l’extase divine, tel était le but de tous les efforts et de toute la méditation de son âme. » Voir : *La justification mystique de l’ascétisme dans la création du Révérend Père Macarie l’Égyptien*.

76 Voir les *paroles du Révérend Siméon le Nouveau Théologien*.

77 IDEM.

78 IDEM.

périence mystique peut être réussie personnellement sans qu'en rayonne au dehors aucun résultat objectif. L'anthropologie véritable du Moyen Age a été païenne et non chrétienne. En Orient, toute anthropologie a été étouffée, et si, en Occident, elle a trouvé une expression et un développement, c'est que cet anthropologisme occidental a reçu du catholicisme une forme christo-païenne. Le courant catholique ne contenait pas en lui de révélation anthropologique, et il a dû l'emprunter hors du christianisme, aux sources païennes de Rome ou des Barbares. L'idée de l'honneur chevaleresque contenait en soi une grande idée anthropologique, mais une idée absolument étrangère à l'Église. La théocratie papale et la hiérarchie féodale étaient en vérité issues d'un anthropologisme païen, par lequel se prolongeaient les ténèbres du vieil Adam.

Le fait que la vérité anthropologique ne se soit pas découverte dans le christianisme a conduit à la formation de l'anthropologie humaniste, créée pour [116] l'élévation arbitraire de l'homme en soi, — et en réaction complète contre la conception religieuse du Moyen Age. Cette conception nouvelle est née à l'époque de la Renaissance, et elle s'est développée à l'époque moderne jusqu'au XX[e] siècle — où à la fois elle a atteint son sommet et aperçu ses limites. L'humanisme a posé le problème anthropologique et a donné l'essor aux forces humaines. Mais à l'époque de la Renaissance, les mystiques seuls ont conçu l'homme en tant que microcosme. Pic de la Mirandole, par exemple, pouvait écrire : « L'homme est le lien qui unit toute la nature, et comme l'essence qui en compose la sève. C'est pourquoi qui se connaît, connaît tout en soi. » Cette conception soutenait l'homme en tant que créature naturelle, et le soutenait dans la perte de sa position de microcosme et de souverain. L'humanisme fortifie un anthropocentrisme subjectivo-psychologique, — mais non objectivo-cosmique. L'homme y demeure avec lui-même, doué de ses forces limitées et lié à la nécessité naturelle. C'est donc une épreuve nécessaire de l'humanité. L'homme doit éprouver la liberté dans le monde même de la nature et la vie humaine doit être sécularisée. L'homme, comme part de la nature, désire la liberté et l'indépendance, parce qu'il se pose lui-même comme but de cette nature. L'humanisme est l'idéologie de l'homme par rapport à la nature. Et c'est pourquoi souffle dans l'humanisme le soulèvement d'un esprit servile, du plébéien en révolte. La conscience humaniste veut tout ignorer des origines élevées

et de la haute destination de l'homme. Elle ne reconnaît pas en lui la filiation de Dieu. L'humanisme est une obéissance au fait de l'esclavage de l'homme vis-à-vis de la nature. Mais dans ce monde de la nature, l'humanisme souhaite [117] de faire à l'homme une condition aussi libre et autonome que possible et de lui donner le maximum de bonheur. Par degrés, l'humanisme s'éloigne ainsi de toute conscience divine : ce qu'il déifie, c'est l'homme et l'humanité. L'humanisme ne connaît pas l'homme en tant que ressemblance de Dieu, puisqu'il ne veut pas connaître Dieu ; mais il ne connaît pas non plus l'homme en tant qu'esprit libre, puisqu'il le laisse à la merci de la nécessité naturelle. L'humanisme ne peut donc déifier que l'homme de la nature, l'homme considéré comme fait empirique, goutte d'eau dans la mer naturelle, et se donnant lui-même subjectivement comme son propre but. Si l'ancienne patristique comportait une christologie sans anthropologie, à la conscience humaniste, au contraire, manque la christologie qui correspondrait à son anthropologisme. L'humanisme ignore l'Adam céleste, l'Homme Absolu, et c'est en quoi il ne perçoit pas la dignité authentique de l'homme. Le mystère de la nature de l'homme n'est pas apparu à l'humanisme, et son anthropologie en demeure faussée à la racine. L'humanisme ne reconnaît l'homme que comme objet naturel, et non comme sujet supranaturel. Il semble que sa clairvoyance ait été oblitérée par l'influence des découvertes de Copernic ; il a voulu transporter l'anthropocentrisme dans la condition humaine et en a fait un anthropocentrisme psychologique. L'homme n'est issu de rien et ne va nulle part. Mais par ses propres forces, il soulèvera par degrés le monde et en deviendra le seul but. Par une pente inéluctable, l'humanisme conduit au positivisme du XIXe siècle, à l'établissement obligatoire de l'homme sur le territoire limité du monde physique. Le positivisme humaniste désire en finir avec la conception [118] de l'appartenance de l'homme à deux mondes. Il n'y a pas d'autre monde, l'homme appartient intégralement à ce monde-ci, et c'est là qu'il doit chercher le bonheur. Mais dans ce monde-ci, l'homme est l'esclave de la nécessité, il est une part infiniment petite de l'immense mécanisme naturel. Le naturalisme et le positivisme diminuent l'homme, le nient, en font un faisceau d'impressions, un échange de sensations, un fragment du cycle naturel, — mais non pas un homme. La vérité que comportait l'humanisme de la Renaissance, celle de la valeur humaine, liée à la résurrection de l'antiquité, a disparu du positivisme. L'humanisme se change en un anti-humanisme, il nie l'homme. Car l'homme

authentique, l'homme-microcosme, roi de la nature, ne se comprend pas sans Dieu et sans Dieu-homme. Ou bien l'homme est la ressemblance de l'Être divin Absolu, et alors il est un esprit libre, souverain et centre du cosmos ; ou bien l'homme est la ressemblance du monde donné de la nature, et alors il n'est pas un homme, mais seulement une manifestation parmi les autres manifestations de la nature. Il faut choisir : ou bien la liberté de l'homme en Dieu, ou bien la nécessité d'un phénomène naturel dans le monde de la nature. L'humanisme avec ses limites positivistes a choisi la seconde hypothèse et perpétré sur le plan de la pensée le meurtre de l'homme. En le privant de sa plus haute conscience, transcendantale au monde donné, il a arraché l'homme à ses origines, il l'a replongé au nom de la nécessité et du bonheur dans ce monde auquel il échappait. Le destin de l'humanisme est la grande tragédie de l'homme à la recherche de la révélation anthropologique. Le manque d'une anthropologie avait mené l'humanité sur le chemin de l'humanisme ; et la patristique [119] ancienne, en laissant l'homme impuissant à découvrir sa nature créatrice, y avait contribué. C'est pourquoi toute critique de l'humanisme ne doit être qu'immanente, de même que c'est *intérieurement* que son expérience doit être vécue.

Au XIXe siècle, l'humanisme a pris la forme de la religion de l'humanité. L'anthropologisme de Feuerbach et le positivisme d'Auguste Comte ont marqué les sommets de cette conscience humanistique. L'humanisme de l'époque renaissante différait singulièrement de celui-ci, par son style, et pourtant en lui était déjà déposée la semence de son successeur. L'humanisme de la Renaissance était encore dédoublé, il exprimait deux âmes distinctes. Celui du XIXe siècle sera plus moniste, parce que l'esprit rationnel y a finalement prévalu. Le thème de tout humanisme est l'affermissement de l'homme envisagé à la place de Dieu, c'est-à-dire le rejet d'une surhumanité. Mais le fait de rejeter Dieu et de déifier l'homme aboutit finalement à rabaisser cet homme à un niveau plus bas que l'humain, car l'homme ne se place haut que comme image et ressemblance d'une essence divine supérieure, il n'est l'homme véritable qu'autant qu'il est le fils de Dieu. L'homme ne peut être seulement père, — père de ses enfants et des générations à venir ; il doit lui-même être fils, avoir une racine dans sa propre nature, être issu d'un absolu et dans l'éternité. L'humanisme dément la filiation de l'homme et se refuse à accepter ses origines ; il repousse la

liberté de l'homme, et en même temps sa faute, et lui retire du même coup sa dignité. Dans le but de mieux établir l'homme sur la terre et de l'y rendre heureux, il veut supprimer tout ce qui, dans le destin humain, apparaît difficile, problématique et tragique. Mais l'heureux [120] établissement de l'homme sur la terre, la suppression du tragique de sa vie, c'est en vérité la négation de l'homme en tant que créature appartenant à deux univers et associé, non seulement à l'empire terrestre de la nécessité, mais à celui, supra-humain, de la liberté.

Alors que Feuerbach n'a pas réussi à édifier une religion de l'humanité, Marx, par son socialisme matérialiste, a conduit l'humanisme jusqu'à la négation définitive de l'homme, et à sa transformation en instrument au service des forces matérielles de production. Marx a définitivement nié la valeur intrinsèque de la personne humaine, il n'a vu dans l'homme qu'une fonction du processus social matériel et a soumis et amené en holocauste chaque individu et chaque génération humaine à l'idole de la « futurité » en marche, contenant en soi le bonheur du prolétariat. C'est là que l'anthropologie humaniste arrive à sa crise, quand l'homme déifié se détruit lui-même au nom d'une superhumanité illusoire, au nom de l'idée du socialisme et du prolétariat. Le prolétariat est au-dessus de l'homme ; il n'est pas seulement une somme d'individus, il est un dieu nouveau. Ainsi la surhumanité se lève obligatoirement des ruines de l'humanisme. Le marxisme, issue extrême de la conscience anthropologique de l'humanisme, extermine l'humanisme et finalement supprime l'individu. Le positivisme en théorie et le socialisme en pratique sont donc les derniers fruits de l'humanisme et les témoins de la fausseté de son anthropologie. Car une anthropologie est mensongère, qui aboutit à tuer l'individu, qui se refuse à reconnaître la nature infinie de l'homme et qui ignore que son secret est la clef du mystère de l'être. Et cependant l'homme devait [121] passer à travers le stade de la conscience humaniste afin de progresser sur la voie de la découverte de lui-même. Il n'eût pas pu s'en tenir à l'ancienne conception de l'Église. Il fallait que, par le chemin de l'humanisme, l'activité de l'homme se forgeât dans les tourments, progressant du bas vers le haut, et non du haut vers le bas. La vérité de l'humanisme est une part de la religion du dieu-homme, qui suppose la foi, non seulement en Dieu, mais en l'homme.

*

*   *

La crise de l'anthropologie humaniste s'est dénouée chez Nietzsche, qui représente la plus grande apparition de l'histoire des temps nouveaux. Il est la victime expiatoire des péchés de ces temps nouveaux, de la conscience humaniste. Après Nietzsche, après son œuvre et son destin, l'humanisme n'est plus possible, il est vaincu pour toujours. *Zarathoustra* est un des plus grands parmi les livres humains privés de la grâce. C'est l'œuvre d'un homme abandonné à lui-même. Et jamais l'homme livré à ses propres forces n'est allé si haut. La crise de l'humanisme à son point extrême devait conduire à l'idée de la surhumanité, à la défaite de l'homme et de l'humain. Pour Nietzsche, la valeur suprême n'est pas humaine, mais surhumaine, c'est-à-dire que l'humanisme a été vaincu par lui. L'homme à ses yeux n'est qu'opprobre et douleur ; il doit être surmonté, aller vers ce qui est plus haut que lui, et qui est déjà le Surhomme. L'humanisme, ici, n'est pas vaincu d'en haut par la grâce, mais d'en bas, par les forces propres de l'homme : c'est en ceci que réside la force de Nietzsche. *Nietzsche est le précurseur de la nouvelle anthropologie religieuse*. [122] A travers lui, l'humanité nouvelle va de l'humanisme sans dieu à l'humanisme divin, à l'anthropologie chrétienne. La haine de Zarathoustra envers le dernier homme, inventeur du bonheur, c'est la haine sacrée contre le mensonge dégradant de l'humanisme. Zarathoustra prêche la créativité et non pas le bonheur, il exhorte l'homme à gravir les montagnes et non à se reposer dans les plaines. Mais l'humanisme est une plaine, on n'y franchit pas de montagnes. Nietzsche a pressenti, comme jamais encore on ne le fit dans l'histoire, la vocation créatrice de l'homme, qu'avant lui n'avaient comprise ni l'anthropologie de l'Église, ni celle de l'humanisme. Il maudit les « bons » et les « justes », parce qu'ils ont haï ceux qui créaient. L'angoisse de Nietzsche est donc finalement une angoisse religieuse. Et c'est elle qui est cause de son destin. Par Nietzsche s'est accomplie dans le monde la nouvelle révélation anthropologique, qui, parvenue à sa signification suprême, au Logos, doit devenir la christologie de l'homme [79].

---

[79] Cette citation de Zarathoustra confirme notre vue sur Nietzsche : « L'homme, dit Zarathoustra, est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le vaincre ? Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux-mêmes, et vous voulez être le reflux de cette grande marée, et vous préférez revenir aux animaux plutôt que de vaincre l'homme. Qu'est-ce que le singe pour l'homme ? Une risée ou une honte

À côté de Nietzsche, il faut placer Dostoïevski, à la fois si différent et si proche de lui. Dans l'anthropologisme de Dostoïevski, quelque chose de neuf apparaît dans le monde. Il y a en lui le don exclusif d'atteindre le sentiment intime de l'homme, le problème humain. L'homme seul intéresse Dostoïevski. Et après lui, comme après Nietzsche, on ne saurait plus retourner en arrière et se contenter à nouveau des anthropologies qui les avaient précédés. Ce qui importe, ce ne sont pas les conceptions de Nietzsche ; son pouvoir créateur, au fond, était assez faible, et l'a maintenu dans une sorte d'impuissance tragique. Destin cruel, qui devait s'avérer plus cruel encore après sa mort, par la naissance de ce « nietzschéisme » [123] dérisoire et piteux. Mais ce qui est grand en Nietzsche, c'est lui-même, c'est l'affaire de sa vie, le problème de son angoisse et de ses pressentiments. Il portait en lui quelque chose de prophétique, non au sens biblique, mais au sens actuel de ce mot. Après lui, comme après Dostoïevski, l'homme doit se connaître en tant qu'homme nouveau, justifier sa vocation et sa nature créatrice.

Ainsi, avec Nietzsche et Dostoïevski, la conscience que l'homme a de soi arrive à son point culminant de tension. Et cela s'exprime par le fait qu'en eux, à travers eux, le problème de l'Antéchrist — le problème de la fin de l'homme — se découvre au monde chrétien. Le monde chrétien a besoin de l'approche menaçante de l'Antéchrist pour découvrir l'anthropologie véritable et christologique. L'homme

---

douloureuse. C'est exactement ce que l'homme doit être pour le Surhomme : une risée ou une honte. » « Ce qui est grand chez l'homme, c'est qu'il est un pont, et non un but ; ce qui peut être aimé dans l'homme, c'est qu'il soit un passage et un déclin ». « Plus haut que l'amour du prochain, il y a l'amour du lointain et du futur ; plus haut encore que l'amour des hommes, je place l'amour pour les choses et pour les fantômes. » « Vous êtes devenus plus petits et deviendrez toujours plus petits : c'est ce que fait votre enseignement du bonheur et de la vertu. » Zarathoustra dit des bons et des justes : « Vous détestez le plus *celui qui crée* ; celui qui brise les tables et les vieilles valeurs, le destructeur, vous l'appelez *criminel*. Les bons, justement, ne peuvent pas créer : ils sont toujours le commencement de la fin ; ils crucifient celui qui écrit les nouvelles valeurs sur les tables neuves, ils sacrifient l'avenir, ils crucifient les hommes — ô avenir ! » « Dieu est mort, — nous voulons que le Surhomme vive. » « Le Surhomme me tient au cœur, il est mon Premier et mon Unique, — et non pas l'homme. Non le prochain, non le pauvre, non le souffrant, non le meilleur. Oh ! mes frères, ce que je puis aimer dans l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin. »

est placé devant un dilemme : ou bien se connaître christologiquement, ou se connaître antichristologiquement. Voir dans le Christ l'Homme-Absolu ou le voir dans l'Antéchrist. L'humanisme dans son développement athéiste et antispiritualiste menace d'aboutir à la conscience antichristologique. L'Antéchrist est finalement la destruction de l'homme en tant que forme et ressemblance divine, en tant que microcosme, en tant qu'associé au mystère de la Trinité à travers l'Homme absolu, — le Fils de Dieu. Il transforme l'homme en l'esclave de l'ange déchu, désirant avoir sur la terre l'incarnation humaine d'un Christ à rebours. L'homme en se déifiant renonce une deuxième fois à sa filiation divine, demeure le serviteur impuissant de cette nécessité dans laquelle il avait déjà été précipité lors de sa chute originelle. Mais cette fois il renonce au mystère de la rédemption qui devait relever la nature humaine tombée. A ce prix, l'esprit de l'Antéchrist lui [124] promet le bonheur dans ce monde de la nécessité. Cet esprit de l'Antéchrist, on ne saurait le pénétrer d'une façon superficielle ou théorique ; c'est dans les replis profonds du cœur humain qu'il faut le saisir comme l'incarnation de la haine suprême contre Dieu et contre le Christ. L'Antéchrist amène l'esprit humain à un niveau de tension extraordinaire. Notre époque se trouve en fait devant une telle crise de la conscience de soi, à la veille d'une révélation anthropologique. Et l'impuissance du christianisme devant la tragédie humaine actuelle a précisément sa racine dans l'absence d'une anthropologie chrétienne. La nouvelle anthropologie christologique devra révéler le mystère de la vocation créatrice de l'homme et donner, alors, à son élan créateur une haute signification religieuse. Mais jusqu'ici la faiblesse de toute conscience christologique a fortifié en l'homme la conscience adverse. D'où le danger que pourrait présenter aujourd'hui une restauration de l'ancien christianisme patristique qui ne sut jamais s'accompagner d'une anthropologie véritable. Une telle restauration ne pourrait que fortifier par contraste l'esprit de l'Antéchrist, prompt à prendre la place que la conscience religieuse aura laissée vide. L'abaissement religieux de l'homme et son accablement par les forces extérieures de la nature doivent le conduire à une évaluation mensongère de lui-même, qui finalement le détruit. La seule révolution religieuse qui puisse s'accomplir dans le monde est le retour à la liberté de l'homme, sa conversion dans le cosmos, hors des limites de la nécessité naturelle.

Cette révélation anthropologique est liée à la connaissance de la relation qui existe entre le mystère de la création et le mystère de la rédemption.

Chapitre III

LA CRÉATION ET LA RÉDEMPTION

La vérité du Nouveau Testament, la vérité évangélique est une vérité absolue et seule salvatrice. Non seulement, les chrétiens convaincus, mais encore beaucoup parmi les non-chrétiens, sentent, à quelque titre que ce soit, ce qu'il y a d'authentique et d'incomparable dans la vérité du Christ. Le rationaliste Harnack, au fond de lui-même, était entraîné vers cet enseignement évangélique, avec autant de force que s'il eût été catholique ou orthodoxe, et cela sans qu'il ait même conscience de ce qu'était le Christ. Les esprits qui cherchent la vérité, tout en ayant perdu la foi, se tournent de nouveau à notre époque vers l'Évangile pour s'abreuver en lui comme à une fontaine vivante, et tentent d'élucider selon l'Évangile le sens de la vie. Toutes ces tentatives, qu'elles soient faites dans l'Église ou hors de l'Église, pour justifier et expliciter la vie à partir du Nouveau Testament, contiennent une sorte de violence faite au texte sacré, par une volonté arbitraire d'appliquer son enseignement aux valeurs du monde [80]. Comment

80 M. M. TARIEEV, dans ses *Fondements du christianisme*, et le prince E. TROUBETZKOY, dans son intéressant travail, *La Conception du monde de Vladimir Soloviev*, ont récemment exprimé la nécessité d'affranchir l'absolu que représente l'esprit évangélique de toute valeur relative du monde. Sur ce terrain, Tarieev atteint à un christianisme purement spirituel, rompant avec

concilier les valeurs créatrices de la vie avec la valeur unique et absolue de la nouvelle évangélique du salut et de la rédemption obtenus à travers le Christ — Sauveur et Rédempteur ? L'Évangile fait-il mention, pour les voies de ce salut, des valeurs créatrices [126] de la vie humaine ? Avons-nous le droit de faire servir la vérité de l'Évangile aux fins de nos propres valeurs et de nos élans créateurs ? Ces questions se posent à notre époque avec beaucoup plus d'acuité qu'aux précédentes époques chrétiennes. Et nous nous servons de l'Évangile avec plus d'arbitraire que l'on ne s'en est servi en aucun temps. Sans doute cette déformation est due à une soif de religiosité qui va jusqu'au désespoir religieux, mais elle n'en constitue pas moins une démarche antireligieuse et presque caricaturale. Nous voulons à toutes forces tirer de l'Évangile ce qui ne s'y trouve pas. A travers les chaînons de la pensée discursive, ce qui importe, c'est d'introduire dans l'Évangile tout ce qu'on a besoin d'y trouver et qui ne peut s'y découvrir. La science et l'art, le droit et le gouvernement, la justice sociale et la liberté, l'amour sexuel, la technique — tout ce dont vit l'homme contemporain et dont il ne peut se passer, doit être justifié par l'Évangile, pour celui qui cherche la vérité du Christ. Et tous ces efforts stériles et tragiques nous ramènent toujours de nouveau à la vieille conception selon laquelle la justification de l'existence ne peut être conçue que selon le Nouveau Testament, c'est-à-dire selon l'esprit de

---

toute église reçue, et le prince Troubetzkoy, à un dualisme extrême qui divise Dieu et le monde, le ciel et la terre. Tarieev et Troubetzkoy aperçoivent tout ce qu'a de troublant le problème des rapports entre le christianisme et la vie, et le mensonge des solutions généralement adoptées. Mais tous les deux en arrivent à concevoir comme extra-divine, extra-religieuse, neutre, cette vie du monde, dont une conscience religieuse ne peut s'accommoder que temporairement et conditionnellement. « Il faut penser à ceci, dit Tarieev, ce que signifie être chrétien ; cela signifie aimer jusqu'à la mort se haïr soi-même, haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants. Un peuple ne peut pas vivre cette vie. Lorsque le christianisme se propose au peuple comme un dû et un idéal, celui-ci, par un sentiment naturel de sa propre conservation, cherche le moyen de se sauver de ce « feu qui consume tout », de cet éclair destructeur, — et trouve ce moyen dans les valeurs objectives, indépendantes, des symboles ecclésiastiques, dans les formes religieuses, — dans l'orthodoxie, le droit canon et les rites. » (Voir *La Liberté chrétienne*.) Le fait ecclésiastique historique, avec tout son paganisme naturel, est une réaction d'auto-défense contre le feu dévorant du Christ. Mais la solution à cette question angoissante n'est ni chez Tarieev, ni chez Troubetzkoy, car ni l'un ni l'autre ne croit à la possibilité de la nouvelle révélation.

rédemption, tel qu'il est donné dans le christianisme patristique et dans l'ascèse. La religion du rachat est inséparable de l'ascèse et ne considère la vie que comme une soumission aux conséquences du péché, comme un fardeau et une charge. Gouvernement, mariage, science, etc. se justifient également par la patristique, tout comme le fardeau de la vie et la sainte obéissance de l'homme repentant [81].

Il n'est qu'une issue pour la conscience religieuse de l'homme moderne : la reconnaissance de cette [127] vérité que le christianisme du Nouveau Testament ne contient pas dans sa plénitude et sa perfection, la vérité religieuse. Le christianisme du Nouveau Testament est la religion du rachat, il est la bonne nouvelle du salut hors du péché, la révélation du Fils de Dieu, deuxième hypostase de la Sainte Trinité, sous l'aspect du Dieu souffrant pour le péché du monde. C'est une des étapes sur le chemin spirituel. La révélation évangélique sur Dieu et sur l'homme a trait seulement au rachat du péché par l'amour divin, par la grâce. Sur les voies de la vie spirituelle, cela équivaut au crucifiement sur la croix des roses de l'existence. Mais est-ce que le secret de la vie et de l'être est épuisé par le secret de la rédemption, est-ce que l'énigme définitive de la vie est le salut hors du péché ? Le rachat du péché, le salut hors du mal, ce sont des fins négatives, et les buts de l'être sont plus éloignés, ils sont dans une mission positive et créatrice. Le rachat de la faute constitue une des époques de la vie mystique universelle, la moelle du processus du monde. Mais le processus de la vie mondiale ne peut être épuisé par le rachat, il traversera

81 Les résultats de la justification patristique de la vie en tant qu'obéissance à tout et en tout, sont exprimés à la perfection à la fin du XIX[e] siècle par l'évêque THÉOPHANE, dans son *Esquisse d'une morale chrétienne*. On est effrayé chez lui de constater la sclérose de la doctrine sur l'obéissance, de sa fidélité à la lettre ancienne, de son manque de plasticité. Théophane témoigne, à chaque ligne, que le christianisme patristique nie la création de l'homme, qu'il ignore dans l'homme la vocation créatrice. « Le chrétien en fait *n'a pas de volonté* à lui ». Par l'homme lui-même rien ne doit se découvrir, il ne doit que préparer la place pour la volonté divine. « L'homme est un instrument dans la droite de Dieu ». « Le seul repos pour l'homme est en Dieu ». Le but de l'homme est donc le repos éternel en Dieu, mais non la création éternelle. Au fond, Théophane nie l'idée même de la divo-humanité, qui suppose l'activité libre de l'homme et le gain que l'homme représente pour le monde entier. En Christ n'était pas seulement la volonté divine, mais humaine. Et en chaque homme il doit y avoir une volonté non seulement divine, mais humaine.

d'autres périodes mystiques. La nature humaine, semblable à celle du Créateur, n'a pas été créée seulement pour regretter, racheter ses fautes, et placer dans le fait de la rédemption toutes ses forces destinées à poursuivre son périple mondial. Une telle compréhension de la nature humaine ne correspond pas à l'idée du Créateur, elle rabaisse dans l'homme la ressemblance divine. La vérité christologique absolue, par un de ses aspects, est tournée vers le rachat de la faute et le salut hors du mal, et de l'autre, vers la vocation positive, créatrice de l'homme ; elle découvre la christologie humaine. La vérité évangélique du Nouveau Testament [128] n'est qu'une part de la vérité christologique, et l'on ne peut trouver en elle la justification des buts créateurs de l'humanité. L'Évangile ne révèle qu'un seul des aspects du Christ, celui de l'Homme Absolu, rachetant et sauvant la nature humaine.

*

*   *

On ne peut trouver dans l'Évangile un seul mot se rapportant à la création et aucun sophisme ne pourra donc tirer de l'Écriture des appels et des impératifs créateurs. L'aspect évangélique du Christ, en tant que Dieu qui s'est donné en sacrifice pour le salut du monde et le rachat de sa faute ne peut révéler à aucun égard le secret créateur de l'homme. Mais le fait que la voie de la création humaine ne soit pas désignée dans les Écritures est providentiel. Les Pères de l'Église ont laissé des enseignements, touchant la prière et le jeûne ; mais semblables recommandations ne sauraient exister en ce qui concerne la création. La seule pensée de recommandations touchant ce sujet est une barbarie, insupportable à concevoir. Comme elles sont pitoyables, les justifications que l'on cherche dans l'Évangile, à la création humaine. En général, elles consistent en ceci, que l'on va répétant : l'Évangile ne défend pas et n'exclut pas ceci ou cela, l'Évangile autorise la création, l'Évangile est libéral. C'est ainsi qu'on rabaisse à la fois la dignité de l'Évangile et le prix de la créativité humaine. Ceux qui contraignent les textes de l'Écriture en usent encore plus mal ; car on ne peut passer, sans fausser l'interprétation, de la révélation de la rédemption à la révélation de la création. L'activité créatrice de l'homme ne possède pas son écriture sainte, ni ses [129] voies révélées au-dessus de l'humanité. Dans les textes saints qui lui découvrent la volonté divine, l'homme trouve toujours une vérité absolue, mais

c'est une autre vérité et qui porte sur autre chose. Dans son activité créatrice, l'homme est seul en face de lui-même, laissé à lui-même, sans secours d'en haut. Et c'est en ceci qu'apparaît la sagesse divine.

Nous ressentons la sainte autorité de l'Évangile par son silence au sujet de la création. L'énigme qu'enferme le sens profond de ce silence, c'est l'énigme du secret de l'homme, c'est un acte de haute conscience de la part de l'homme. Car, s'il a atteint à son degré de conscience le plus élevé, l'homme ne cherchera pas à justifier la création par l'Écriture Sainte, par des indications sacrées posées sur le chemin de la création, il n'essaiera pas de soumettre la création à la loi et à la rédemption. L'homme entièrement soumis, aux époques religieuses, à cette loi du péché et de la rédemption, ne connaissait pas la liberté de sa propre nature créatrice, il voulait créer selon la loi et pour le rachat, et cherchait la création comme une obéissance. *Si les voies de la création avaient été désignées et justifiées dans les Écritures, la création eût alors été obéissance, elle n'eût pas été création*. Comprendre la création comme une obéissance aux conséquences du péché, comme l'accomplissement d'un dogme, c'est-à-dire selon la révélation de l'Ancien ou du Nouveau Testament, signifie renoncer au mystère de la création et n'en pas connaître le sens. Que le secret de la création et ses voies aient été cachés dans les Écritures Saintes, c'est là que réside la sagesse ésotérique du christianisme. Le mystère de la création est en soi ésotérique, il n'est pas dévoilé, mais encore caché. Seules sont révélées la loi et la rédemption, — la [130] création est cachée. La révélation de la création ne doit pas se faire d'en haut, mais d'en bas, elle est une révélation anthropologique, et non théologique. Dieu a révélé à l'homme pécheur sa volonté dans la loi et lui a donné la grâce du rachat en envoyant au monde Son Fils Unique. Et Dieu attend de l'homme la découverte anthropologique de la création, lui ayant caché les voies qui y mènent au nom, précisément, de la liberté humaine et de la ressemblance de l'homme avec Dieu. La loi n'envisage que la nature pécheresse de l'homme et lui dit : non, opposant ainsi une barrière à la volonté du mal qui est en lui. La grâce de la rédemption a rétabli la nature humaine, lui a rendu sa liberté perdue. Par le Christ, sa force agissante a pénétré à l'intérieur de l'homme. La rédemption, au degré le plus élevé de la conscience religieuse, se comprend comme un phénomène immanent, intérieur, sans cette objectivation dualiste, qui fait partie de la doctrine juridique de la rédemption.

L'homme se transforme en une autre créature par le mystère cosmique de la rédemption. Il devient le nouvel Adam, ayant connu en lui le crucifiement comme une expérience intérieure. Mais la vocation créatrice de l'homme ne se révèle obligatoirement ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament. La création est la marque de la liberté qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est la découverte en lui de la forme du Créateur : elle ne réside ni dans le Père, ni dans le Fils, mais dans l'Esprit, et c'est pourquoi elle dépasse les limites des Écritures. La création est où est l'Esprit, où est la liberté, elle n'est pas liée au sacré et ne lui est pas soumise. La création est dans l'esprit prophétique. Et l'Esprit ne doit pas avoir son Écriture, et ne connaît pas d'enseignement. Il se développe dans la [131] liberté. L'esprit souffle où il veut. La vie dans l'esprit est la vie libre et créatrice. Et la révélation anthropologique, conçue jusque dans le Fils de Dieu, s'accomplit définitivement dans l'Esprit, dans la libre création de l'homme, vivant en esprit. C'est dans l'Esprit que se révèle le mystère de la création, que la nature de l'homme prend conscience d'elle-même, sans écrit, sans enseignement, et sans indication d'en haut. *Dans la création, l'homme découvre le divin en lui-même, par son degré de liberté, et non comme un don d'en haut*. Il découvre en lui, par lui-même, la forme et la ressemblance de Dieu, extériorise la puissance divine qu'il recèle au fond de lui. Le souffle de l'esprit n'est pas seulement divin, mais divo-humain. Et l'Église est un organisme divo-humain. Le mystère de la rédemption s'est accompli et s'accomplira éternellement dans le cosmos ; afin que l'être nouvellement créé, nouvellement créateur, apparaisse à son tour dans le monde et appelle l'homme à une activité exclusive, au profit de sa participation au royaume de Dieu.

*
* *

L'idée que l'homme se fait du Créateur est extraordinairement belle et élevée. Telle est aussi l'idée de l'homme selon la divinité, l'idée que la liberté, le libre pouvoir de l'homme s'expriment dans ce don de la création déposé en lui comme la marque de la ressemblance divine, le signe de son aspect créateur. Une découverte obligatoire de la création en tant que loi contredirait l'idée de Dieu sur la liberté de l'homme, la volonté divine de voir en l'homme un créateur, reflétant la nature divine. S'il y avait eu sur la création [132] une révélation d'en haut, consignée dans les textes saints, l'action créatrice de

l'homme n'eût pas été nécessaire, ni même possible. Il ne fut demeuré nulle place pour une découverte anthropologique. Une compréhension passive de la nature humaine fait de l'homme une créature indigne de l'incarnation divine. Le Christ n'eût pas été le Dieu-Homme, si la nature humaine avait été passive, et que rien en elle n'eût jailli librement. Le Dieu-Homme n'est pas seulement une révélation divine, mais aussi la révélation de la grandeur humaine, et qui suppose la foi non seulement en Dieu, mais en l'homme. La rédemption elle-même a été la croissance interne de l'individu. Les épisodes mystiques de la vie du Christ se réalisent dans l'esprit de l'homme. La ressemblance humaine de Dieu, réalisée dans son Fils Unique, suppose dans l'homme une nature indépendante et capable de découvrir la création. Si cette découverte avait été donnée à l'homme, il n'eût pu manifester sa liberté et son audace. La création révélée et attestée dans les Écritures saintes, l'audace créatrice humaine n'eût plus eu de sens. La vérité sur la création doit venir de l'homme lui-même, comme une libre manifestation de sa propre hardiesse. Le grand mystère de l'humanité est enfermé là. Le secret créateur est caché à l'homme et doit être découvert par lui. Et ce silence gardé vis-à-vis de ce que l'homme doit découvrir librement et dangereusement, c'est là le contenu ésotérique de la révélation divine et de l'Écriture sacrée. Dieu-Créant, par l'acte de sa volonté toute puissante et omnisciente, a fait l'homme, créature libre, son image et sa ressemblance, et lui a donné à son tour le pouvoir créateur. C'est le déroulement [133] intérieur du processus divin. Mais, en créant l'homme à son image, Dieu a voulu restreindre son propre pouvoir de prévision, afin que la prescience divine ne vînt pas apporter une restriction au développement de la liberté humaine. Le Dieu-Créant n'a pas voulu savoir que l'homme créait près de lui, il a attendu de l'homme lui-même la révélation de cette création, et c'est parce qu'il n'en a rien su qu'elle a été une révélation anthropologique. La sagesse divine à l'égard de la création apparaît là. Dieu a caché à l'homme sa volonté sur ce point, afin que l'homme se sente appelé hardiment et librement à la création. C'est pourquoi la doctrine platonicienne selon laquelle toute l'humanité et tout le cosmos ont été de toute éternité préfigurés et accomplis dans le ciel par les idées divines, transforme en une comédie le processus universel et prive l'homme de son activité effective et de sa réelle liberté. L'homme doit se découvrir en Dieu par une opération positive.

*
* *

La création n'est pas seulement une lutte contre le mal et le péché, — c'est quelque chose qui crée un autre monde et poursuit l'œuvre de la créativité. La foi a entamé la lutte contre le péché, la rédemption a parfait cette lutte, mais dans la création, l'homme est élu librement à fonder un monde nouveau et inédit, à continuer l'œuvre de Dieu. Le dualisme fondamental de la nature humaine, son appartenance à deux mondes correspond à cette dualité de la rédemption et de la création. Comme créature déchue, asservie par les conséquences du péché et tombée au pouvoir de la nécessité, l'homme doit passer à travers [134] le mystère de la rédemption, retrouver par lui la nature qui le faisait semblable à Dieu, revenir à sa liberté perdue. Le mystère créateur de l'être est oblitéré par le péché ; les forces de l'homme ont été diminuées par la chute. Et ce n'est qu'à travers le Christ que la nature humaine sera restaurée et délivrée de la malédiction qui pesait sur elle. L'homme primitif renaît alors dans la créature nouvelle, dans l'Adam nouveau. Mais le mystère de la rédemption recouvre le mystère de la création. L'homme ne doit pas que renaître, comme créature insérée dans le royaume de la liberté, il doit maintenant révéler sa puissance créatrice. C'est l'autre aspect de sa nature dédoublée qui paraît ici, puisque la création authentique n'était possible pour lui qu'après qu'il eût été racheté. La venue du Christ était donc pour l'homme une nécessité immanente à son être. C'est la christianisation de la nature humaine qui fait de l'homme un Créateur.

*
* *

Y a-t-il eu au monde une création au sens religieux du terme ? La question en elle-même peut sembler étrange. Qui pourrait douter que la Grèce ou l'époque de la Renaissance aient été les témoins d'une haute effervescence créatrice ? L'homme, tout au long de son histoire, a accompli des actes créateurs, et la fleur de la culture s'est épanouie en d'incomparables valeurs. Et cependant, on peut dire *qu'il n'y a pas encore eu dans le monde une époque religieuse de création*. Le monde a connu des époques religieuses selon la loi de l'Ancien Testament et la rédemption du Nouveau. Il a connu la soumission pieuse ou la désobéissance sacrilège. Mais avec la soumission, on [135] ne peut rien créer dans le monde. Ce qu'on appelait création, quelque grand et

précieux que cela pût être, n'était donc qu'un reflet de la création véritable, un indice, une préparation. Toute l'histoire humaine, sans doute, est jalonnée d'élans créateurs, mais la chute cosmique de l'homme, son effondrement dans les sphères les plus basses de l'être, ont affaibli sa nature créatrice et en ont brisé la continuité. Car parler du développement des « sciences et des arts », comme on le fait habituellement, n'est pas, de fait, parler de la création. D'un point de vue religieux, « sciences et arts » peuvent se plier à l'obéissance, la création ne le peut pas. « Sciences et arts, » de même que gouvernement, économie ou famille, peuvent être englobés dans la soumission générale aux conséquences du péché, dans une nécessité d'ordre naturel. Même lorsqu'ils parviennent à l'épanouissement génial, l'esprit d'obéissance l'emporte dans les « sciences » et dans les « arts » sur l'esprit de la création. L'homme, même déchu et affaibli, avait gardé quelque chose de sa force créatrice. Mais aux époques de la Loi et de la Rédemption, cette force était paralysée par l'étouffement des doctrines de contrainte. L'élan du génie qui brise les chaînes ne se manifestait qu'en éclairs isolés, et dans cette progression générale et obligatoire qui marquait le développement de la culture mondiale, les « sciences et arts » apparaissaient comme une forme d'adaptation à la nécessité.

Le matérialisme économique poussant à l'extrême sa doctrine, explique toute la culture créatrice, précisément par cette soumission à la nécessité, cette adaptation à la condition de l'homme [82]. Il apporte ainsi la preuve que du point de vue religieux, le monde n'a pas encore atteint une époque de création. Le [136] matérialisme économique est essentiellement la philosophie de l'homme qui n'a pas encore expié le péché et demeure sous le coup de la loi. Le marxisme non seulement n'est pas la création, mais il n'est même pas au stade du rachat de la faute, il en est encore à la révélation primitive, au paganisme. Et il y a pourtant en lui une vérité fragmentaire, une conscience oblitérée de ce qu'est l'engloutissement de l'homme par la nécessité. Pour le mar-

82 BOULGAKOV, dans sa *Philosophie de l'économie*, lie à sa manière l'esprit de l'orthodoxie avec l'esprit matérialiste économique. Il défend Dieu comme Propriétaire et le monde comme propriété. Le ciel lui-même a chez lui comme un relent de la sueur du travail, mais les conceptions de Boulgakov sont très représentatives et intéressantes, et témoignent d'une façon originale de la ressemblance que revêt dans l'orthodoxie et le marxisme le sentiment de la vie mondiale, en tant que fardeau qu'on doit porter avec obéissance.

xisme, les « sciences et arts » ne représentent pas la création mais l'adaptation. Or, cette intransigeance du marxisme peut servir à ébranler la croyance naïve selon laquelle « sciences et arts » sont réellement la création, la manifestation de la nature créatrice de l'homme. Ici, le marxisme va jusqu'aux conséquences les plus extrêmes. Et en ceci, il est plus près de la vérité que ceux qui confondent la culture moyenne avec la création authentique. Il y a là une prescience du fait que la « culture » relève de la nécessité et non de la liberté, de l'adaptation et non de la création. Mais cette prise de conscience elle-même s'accomplit dans le marxisme comme un acte de conformisme aux conditions obligatoires, et non comme un acte libre.

Nous sommes parvenus à présent au seuil de l'époque religieuse de la création mondiale, sur le versant cosmique. Jusqu'alors, toute la création « culturelle » n'était qu'une préparation, une référence illusoire à ce que devait être le monde authentique de la création. Cette création « culturelle », elle avait exprimé seulement le dualisme tragique de la nature humaine, l'effort accompli, pour secouer les chaînes de la nécessité, mais elle n'avait pas atteint à une essence nouvelle. *De même que les sacrifices sanglants du paganisme annonçaient la rédemption authentique* [137] *accomplie pour le monde par le sacrifice du Golgotha, mais n'atteignaient pas à cette rédemption, ainsi les efforts créateurs de l'homme créant les valeurs de culture, n'ont fait jusqu'à présent qu'annoncer l'époque religieuse authentique de la création, qui doit se réaliser par une essence nouvelle*. Une telle époque ne peut se manifester seulement dans une culture ou des formes d'art inédites, il faut que ce soit un être nouveau qui naisse avec elle. Ainsi, sera-t-elle la troisième révélation, la révélation anthropologique, faisant suite aux révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le monde antique allait vers la rédemption, mais jusqu'à l'apparition du Christ, il n'y avait pas de rédemption. Ainsi, le monde nouveau va vers la création, mais la création n'est pas encore en lui et ne peut y être avant que ne s'accomplisse la révolution cosmo-anthropologique, la grande révolution religieuse de la prise de conscience de l'homme. C'est alors qu'il apparaîtra avec évidence que la création « culturelle » ne faisait que remplacer la création « essentielle », dans une époque dominée par le dogme et la rédemption, et où les forces créatrices de l'homme étaient encore contenues et paralysées.

*
* *

À cette époque que nous avons définie comme celle de la rédemption, le côté moral de la nature humaine devait prévaloir sur le côté esthétique et conscient. Or, l'aspect moral est le moins créateur, il comporte tout un côté d'obéissance, et c'est la morale qui a assujetti la nature humaine à la hantise du péché. Ici apparaît déjà l'illusion qui tend à confondre ce qui est religieux avec ce qui est moral, illusion dangereuse [138] qu'on a cherché à étayer soit par l'Évangile, soit dans la patristique. La suprématie de l'aspect moral de la Loi est évidente ; elle se confond avec la prédestination. En ce qui concerne la rédemption du péché, la moralité mystique rayonne d'amour et de grâce, mais malgré tout, cette moralité l'emporte sur l'aspect esthétique et sur la connaissance. Le salut ou la perte de l'homme dépendent-ils de sa perfection morale ou de la perfection de son esthétique et de son savoir ? L'homme rachète le péché par la perfection moralo-religieuse ; il s'associe par là à la rédemption et mérite la vie éternelle. Mais atteindrait-il le même but par la perfection esthético-religieuse ? Est-il concevable que Dieu rejette l'homme pour sa difformité et son ignorance, alors qu'il est parvenu à la perfection morale ? Sera-t-il rejeté pour cela, qu'il ne crée pas la beauté et la connaissance ? L'homme peut-il être sauvé et accéder à la vie éternelle par un chef-d'œuvre de la beauté ou du savoir ? Dieu a-t-il besoin pour la vie éternelle d'êtres beaux et savants ou d'êtres moraux ? Sans doute la perfection universelle devrait être le partage de la vie éternelle ; à l'image de la perfection divine, elle devrait comprendre une perfection ontologique et non seulement morale, une plénitude de tout l'être. Mais la conscience religieuse parle ainsi : il est admis de n'être ni beau ni savant, — il est obligatoire d'être moral. Le fait de la rédemption et du salut s'accomplit dans l'obéissance, et non dans la création. Les valeurs créatrices ne sont pas nécessaires pour sauver l'homme de sa perte, — elles peuvent même lui être nuisibles, et à l'heure du jugement, il est préférable de les oublier. C'est ainsi que se pose à la conscience chrétienne une question troublante. Si la vie religieuse consiste exclusivement [139] dans la rédemption, cette plénitude supérieure et créatrice de l'être, il est inutile d'y atteindre. Elle ne sert à rien. L'homme se minimise et se simplifie. Pour parvenir à la sainteté dans la religion de la rédemption, il n'est pas besoin de valeurs créatrices, il n'est besoin ni

de beauté ni d'aucune connaissance. La beauté chrétienne et la connaissance chrétienne ne sont accessibles qu'à la perfection religio-morale, elles n'ont pas de sources autonomes qui seraient indifférentes à cette moralité. La soif de la beauté et la soif de la connaissance ne sont pas rédemptrices. Toute soif créatrice n'est pas rédemptrice en soi. Tout est vanité des vanités devant le problème essentiel et terrible de la rédemption du péché, rien n'est valable ou utile. Une seule chose est nécessaire, — c'est la perfection de l'obéissance. Au temps de la peste, il n'est question ni de valeurs de beauté ni de création. Le péché qui doit être racheté, — c'est la peste, et notre vie pécheresse, la vie du temps de la peste, n'est qu'une adaptation à la lutte contre le fléau. C'est ainsi que la vie est engloutie par un problème à la fois négatif et urgent. Et la conscience de ce problème ne permet pas de croire à une activité humaine quelconque ni à une perfection, quelle qu'elle soit, sur la terre [83].

Il ne saurait y avoir qu'une solution à ce problème tragique pour le christianisme : c'est que la religion prenne conscience de cette vérité, que le sens religieux de l'existence et de l'être n'est pas épuisé par le rachat du péché, que l'existence et l'être ont aussi des tâches positives et créatrices. *La plénitude supérieure, créatrice de l'être, le plérome, lequel évidemment n'est pas accessible dans la phase où s'accomplit la rédemption, lorsque Dieu est encore transcendant à l'homme,* [140] *devient accessible dans une autre phase de la vie religieuse, sur ce versant de la rédemption où Dieu est déjà immanent à l'homme*. Le salut hors du péché, hors de la perte n'est pas le but final de la vie religieuse, le salut comporte *hors de* et la vie doit signifier *pour*. Et ce qui n'est pas utile au salut est utile à ceci qui pour certains est le salut, à l'exaltation créatrice de l'être. Le but de l'homme n'est pas la rédemption, mais cette exaltation créatrice qui suppose le salut hors du mal et

83 Sous ce rapport, la vie du Staret Ambroise au Monastère d'Optyne est très caractéristique. (Voir la *Description de la vie au Monastère d'Optyne, du Moine-prêtre Staret Ambroise, de bienheureuse mémoire*, par le proto-prêtre TCHTVERIKOV.) Toute la doctrine de vie du Staret Ambroise, plein de méfiance envers l'homme, envers sa création, envers sa tâche mondiale de perfectionnement, est basée sur ceci, que la perfection finale et absolue est atteinte au ciel dans une vie future infinie à laquelle cette courte vie terrestre, humaine ne sert que de préparation. » L'immanentisme chrétien est complètement absent de la connaissance d'Ambroise. Pour lui l'autre monde, le monde divin est entièrement transcendant à ce monde-ci.

du péché. L'époque de la rédemption est religieusement subordonnée à l'époque de la création. La religion de la soif du rachat et de la terreur de la perte n'est qu'un passage provisoire à travers le dédoublement. L'avènement des temps modernes avait rendu sensible à beaucoup, sous des formes diverses, qu'il ne fallait chercher les sources de la création, ni dans la religion de la rédemption transmise par le Nouveau Testament, ni dans la religion de la loi, enseignée par l'Ancien. On les chercha alors dans l'antiquité. Le monde antique, et surtout la Grèce, enfermait comme les prémisses de la révélation anthropologique. C'était la patrie de la création humaine, la patrie de la connaissance et de la beauté. Et à chaque pas en avant accompli par la création humaine, il est indispensable de se réalimenter aux sources antiques. Ce problème a atteint son point extrême d'acuité dans l'existence de Nietzsche. Nietzsche fut dévoré par la soif brûlante de la création ; mais religieusement, il ne voyait que la Loi et la Rédemption qui ne contiennent, ni l'une ni l'autre, la révélation créatrice de l'homme. Dès lors, il se prit à haïr la Rédemption et la Loi. Nietzsche a haï Dieu, parce qu'il fut dominé par l'idée funeste que la création humaine est impossible, si Dieu existe. Nietzsche [141] est sur le chemin universel qui mène à l'époque de la création, mais il n'eut pas en lui de quoi discerner le lien indissoluble qui existe entre la religion de la création et celle de la loi et de la rédemption, il n'a pas su que la religion est une et que dans la création de l'homme, Dieu, Unique et en Trois, se découvre autant que dans la Loi et dans le Rachat.

*

* *

Si la rédemption ne consacre qu'un aspect du Christ, celui du Fils de Dieu souffrant et mourant, la création doit se tourner vers un autre aspect du Christ, celui du Fils de Dieu glorieux et tout-puissant. Le Christ crucifié par Ponce-Pilate pour les péchés du monde et le Christ futur qui apparaît dans la gloire, — ils sont un même Christ, Homme absolu, et en qui doit se dévoiler le secret de l'humanité. Ce secret définitif, il ne se découvre pas seulement dans la forme, l'image d'un Christ réduit en esclavage, mais dans son image souveraine, non pas seulement sous l'aspect du sacrifice, mais sous celui du pouvoir. Le secret créateur de la nature humaine est contenu dans l'image du Christ en marche, dans la force et la gloire de l'Homme absolu. Dans la forme évangélique du Christ, ce secret créateur ne pourrait pas trou-

ver place, car l'homme doit cheminer, en même temps que le Christ, à travers les ténèbres de la rédemption, à travers le sacrifice du Golgotha. Mais l'homme obnubilé par la rédemption et ne voyant l'Homme absolu que sous l'aspect du Rédempteur supplicié, peut-il concevoir l'Homme absolu sous les traits créateurs du Souverain, glorieux et fort ? Cet aspect-ci du Christ n'est-il pas celé à celui qui, ne connaissant encore que le [142] mystère de la rédemption, n'a pas fait l'effort de découvrir sa propre nature créatrice ? Le Christ en marche ne peut apparaître à celui qui n'a pas su en lui-même et de sa propre volonté découvrir l'image créatrice de l'homme. Seule l'ascèse de la création libre place l'homme en face de cet aspect nouveau du Christ et le prépare à reconnaître l'Homme absolu. Ainsi, si la rédemption exige une grande obéissance, la création, elle, demande une grande témérité. On n'aperçoit le Christ en marche que par une tentative hardie. L'esprit d'obéissance n'a vu de toute éternité dans le Christ que le Crucifié, le seul aspect du Rédempteur. Il faut le sacrifice du courage, la décision héroïque pour se jeter hors de ces rivages sans danger. Il faut se tenir sans peur au-dessus de l'abîme. *La troisième révélation en Esprit n'aura pas son texte sacré, elle ne sera pas une voix d'en-haut : elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité, elle sera la révélation anthropologique, la découverte de la christologie de l'homme*. Dieu attend de l'homme cette révélation anthropologique et l'homme ne peut pas l'attendre de Dieu. Il ne doit pas attendre cette troisième révélation, car c'est en lui qu'elle doit s'accomplir, dans l'homme lui-même, vivant dans l'Esprit, et s'accomplir comme un acte de libre création. Par elle tout ce qui est transcendant se fera immanent. La troisième révélation anthropologique, en laquelle s'élucide le secret créateur de l'homme, est pour l'homme l'extrême de sa liberté. L'homme est totalement libre dans la découverte de sa création. Et dans cette liberté redoutable résident toute la dignité que l'homme tient de sa ressemblance divine et son écrasante responsabilité. La vertu des situations dangereuses, la vertu de hardiesse, ce sont les vertus fondamentales [143] de l'époque de création. Celui-là seul, vertueux de ces vertus, pourra voir le Christ en marche, le Christ puissant et glorieux. Le Christ futur dévoilera leur propre secret créateur à ceux qui auront accompli en eux-mêmes l'effort de la création, ceux qui auront préparé la terre nouvelle et le ciel nouveau. La création de l'homme, au plus haut degré de la vie spirituelle, doit préparer la deuxième apparition du Christ, comme la terre divo-maternelle avait

préparé la première. Mais le chemin vers cette deuxième apparition exige une virilité active et non une passive féminité. L'homme est appelé non seulement à attendre et à prévoir, mais à agir et à créer. Il doit passer de la condition religio-passive et réceptive à la condition religio-active et créatrice.

L'homme a reçu de Dieu l'aide bienheureuse de la rédemption du Christ, qui devait relever la nature humaine de sa déchéance. À travers la rédemption, l'homme retourne à sa liberté créatrice. Et par l'action de cette liberté créatrice, une époque universelle doit naître. L'homme lui-même doit créer ce pourquoi il a été racheté et ce pourquoi il a été créé. C'est dans l'homme lui-même, dans sa liberté finale et terrible que doit s'accomplir le passage universel à une époque religieuse de création. Et le fait pour l'homme d'attendre en tremblant que Dieu effectue seul ce passage et que la révélation créatrice s'accomplisse non par la liberté intérieure de l'homme, mais par le secours extérieur de Dieu, équivaudrait pour la nature humaine à une deuxième chute. Le désir de voir réalisé par Dieu même ce que l'homme doit réaliser, est vil et contraire au divin. Une conception religieuse aussi passive est une excuse à la faiblesse et à la lâcheté humaines. La doctrine [144] traditionnelle selon laquelle l'homme n'ose pas être un créateur avant le Jugement et la fin des temps, est une doctrine impie et mensongère. D'après elle, la part de l'homme dans le monde actuel ne serait que la rédemption de la faute, l'expérience de la faute, et la création ne serait connue de « ce monde » qu'en tant que statique et non dynamique. Une telle conception contredit l'essence la plus profonde du christianisme, qui a voulu Dieu immanent à la nature humaine et ne reconnaît pas complètement de ce fait la coupure transcendantale entre ce monde-ci et le monde d'au-delà [84]. Cette conscience de soi servile contredit la grande idée du Créateur sur l'homme, elle reconnaît en lui la racine de la nécessité, l'affaiblissement et la peur consécutives à la perte de la liberté au nom du repos et de la sécurité. Ceci, c'est la confusion religieuse au sein du christianisme. Le Christ est apparu au monde avant que ne fût jusqu'au bout accomplie la loi. Et la création

84 Le prince TROUBETZKOY dans sa *Conception du monde de Vladimir Soloviev*, justifie d'une étrange façon la libre création de l'homme dans le monde par l'éloignement où le monde divin et paradisiaque de l'au-delà demeure de ce monde-ci. L'homme peut créer librement parce que Dieu est transcendant à l'homme. Mais cette division peut être comprise conditionnellement en vue d'une réunion plus complète.

commencera plus tôt que ne sera achevée la rédemption. Avant la fin des temps, la loi ne sera pas pleinement réalisée ni la rédemption accomplie ; et pourtant l'époque religieuse de création doit se réaliser avec une loi universellement reconnue et une rédemption irréfutable. Le passage vers l'époque de la création ne pourrait être un reniement de l'une ou de l'autre. Au contraire, par la découverte de la création doit être définitivement signifiée et réalisée la découverte de la loi et de la rédemption, car le Christ, Logos du monde, est seul et éternel. Dans la création libre de l'homme est cachée la liberté du Christ, la liberté de l'Homme Absolu. L'homme universel est tombé très bas et l'homme universel se relève jusqu'à une hauteur vertigineuse.

[145]

*

* *

La question du sens *religieux* de la création n'avait jamais été posée jusqu'ici, elle n'avait pas encore effleuré les consciences. Elle est une question de notre époque, notre question, question finale et à laquelle conduit toute la crise de notre culture. Les époques précédentes s'étaient posé des problèmes touchant la justification des sciences ou des arts, ou l'édification de formes sociales nouvelles, mais elles ignoraient le problème religieux de la création, de la découverte du secret créateur de l'homme en face d'une époque mondiale renouvelée. Le problème religieux de la création, c'est le problème de l'accès à une expérience religieuse différente, à la formation d'une essence différente. *La création n'a pas à être admise ou justifiée par la religion, la création est en elle-même la religion*. L'expérience créatrice est une expérience religieuse particulière, et son chemin — l'extase créatrice — est pour l'être humain une issue vers un autre monde. L'expérience créatrice est religieuse à l'égal de la prière ou de l'ascèse. Pourtant le christianisme, dans son acception la plus favorable, a justifié la création, mais il ne s'est jamais élevé jusqu'au point de considérer que c'était *par la création que la vie se justifiait*. La création est religion. Sous son aspect religio-cosmique, la création est égale en force et en valeur à la rédemption. La création est la dernière révélation de la Sainte Trinité, sa révélation anthropologique. Mais jusqu'à présent, le monde n'avait pas pris conscience de ces vérités, elles sont nées de notre époque, bien que déjà préparées par le dégoût que suscitaient toutes ces justifications laborieuses du sens créateur de l'homme, ap-

portées par le chrétien, [146] à l'aide de textes tronqués et adultérés. Ce qui est inéluctable à présent, c'est de se justifier *par* la création, et non de justifier la création elle-même. L'acte créateur porte en lui sa justification, et toute tentative pour le justifier du dehors est une dérision. L'homme se justifie devant le Créateur par la création autant que par la rédemption. Sans doute dans le mystère de la rédemption se découvre l'amour infini que Dieu porte à l'homme et s'y donne cours sa grâce infinie. Mais dans le mystère de la création, ce qui se dévoile, c'est la nature infinie de l'homme lui-même, et sa vocation la plus haute s'y réalise. L'amour n'est pas seulement la grâce, c'est aussi l'activité de l'homme lui-même. Dieu lui-même, avant livré son Fils unique au supplice, rachète la faute de l'homme, et attend alors que cet homme, associé au mystère rédempteur, accomplisse la libre action de la création, réalise sa mission positive. La nature de l'homme est créatrice, parce qu'il est l'image et la ressemblance du Dieu-créant. Que l'image et la ressemblance du Créateur ne doive pas, en elle-même, ne pas être créatrice, c'est ce qui n'avait été qu'insuffisamment compris par les époques antérieures. La conscience religieuse était obnubilée par le thème du rachat de la nature humaine, mais le thème de la nature une fois rachetée lui était fermé. Pourquoi la nature humaine était-elle donc appelée pour être rachetable et rachetée ? Il n'existe pas de réponse à cette question sur le terrain étroit de la religion rédemptrice. La réponse habituelle du christianisme est que la fin de l'homme est la vie en Dieu, réponse générale et formelle et dont l'esprit ne peut se satisfaire. Ceux qui répondent ainsi sont uniquement absorbés par les voies qui mènent aux buts finaux. Le repos en Dieu se conçoit [147] ordinairement comme une victoire remportée sur le mal et sur la nature pécheresse de l'homme, comme l'extinction de cette nature et l'absorption de l'humain dans le divin. L'homme libère en lui une place qu'il réserve à Dieu, et il retourne dans le sein de Dieu sans aucun profit. Il y a dans l'orthodoxie, dans la religion de la rédemption comme une tendance fatale au monophysisme. L'homme rachetant son péché, il semble qu'il veuille que sa nature humaine cesse d'exister, afin que seule existe sa nature divine. Mais le Christ est le Dieu Homme. Il rachète et ressuscite sa nature humaine dans sa ressemblance divine. La nature humaine, consciente de son identité, de son être autonome et libre, doit exister éternellement comme une nature créatrice, créante. La nature humaine, finalement, ne se justifie pas devant le Créateur en s'annihilant, mais en s'exprimant d'une fa-

çon créatrice. L'homme doit *être* d'une façon absolue. La nature humaine, rachetée et sauvée du mal, possède un contenu humain positif et une tâche humaine positive. La création ne peut exister que par ce contenu et cette mission. La création dans l'homme est liée au courant de l'extase orgiaque, courant qui subsiste et existe encore dans l'état de déchéance pécheresse. La rédemption l'a épuré mais ne l'a pas supprimé. Car c'est l'extase créatrice qui réalisera enfin la vocation de l'homme [85]. La pénitence ou l'épuration ne sont qu'une phase de l'expérience religieuse, un des actes du mystère du Christ, auxquels on ne doit pas s'arrêter. Il faut continuer jusqu'à la vie spirituelle positive. Le mystère chrétien de la rédemption, à certains moments du développement humain, s'est objectivé ; il a paru que le Christ enlevait à l'homme l'épreuve de le suivre sur son chemin intérieur, le [148] dispensait du processus anthropologique. C'est là une matérialisation du christianisme, son involution. Le christianisme aujourd'hui doit se tenir sous le signe de l'évolution, de la tension spirituelle. Le Christ est

---

85 Il y a en Russie un penseur hardi et génial, N. TH. FÉDOROV, auteur de la *Philosophie de la généralité*. Dans les limites du christianisme, on n'avait encore jamais affirmé à ce point l'activité de l'homme. La conscience de l'activité créatrice de l'homme chez Fédorov est une nouvelle connaissance religieuse. Mais ce problème de l'activité créatrice, Fédorov le voit sous l'aspect d'une *résurrection* des ancêtres. « Avec l'éducation se termine l'affaire des pères, des parents, et commence l'affaire des fils, — la résurrection. Dans la naissance et dans l'éducation, les parents donnent leur vie aux enfants, mais dans l'action de la résurrection commence le retour à la vie des parents, c'est-à-dire que s'exprime la maturité... » Fédorov ne reconnaîtra pas que le pouvoir qu'il donne à l'homme pour réélaborer les forces de la nature, et changer les cendres en corps vivants, ne fait que l'engager sur les chemins de la magie, et non de la création. La hardiesse de l'imagination fédorovienne n'empêche qu'il se place sur une pente qui le mène à une conception passive du christianisme, où la création n'est pas encore révélée. Il donne comme tâche à l'activité créatrice de l'homme la résurrection des morts, la victoire sur la mort, c'est-à-dire qu'il le maintient sur le terrain de la rédemption. Mais le Christ seul peut rendre la vie aux morts, et pour ressusciter les morts, il faut avant tout posséder la vertu rédemptrice du Christ. Et la création humaine ne peut pas être la justification des conséquences mortelles du péché. Le livre de Fédorov, finalement, n'est donc pas créateur, mais conservateur : l'activité de l'homme y est dirigée vers la résurrection d'un être passé, et non vers la création d'un être nouveau, vers la lutte contre le mal, et non vers la création d'une vie nouvelle. Malgré tout, la signification de Fédorov, et le sens qu'il a de l'action immanente de l'homme sont considérables.

immanent à l'homme qui prend sur lui toutes les charges et le fardeau de sa liberté illimitée. Le Christ cesse d'apparaître Unique dans le domaine des choses objectives. Il est le Pan-homme ; il représente le chemin même que suit l'homme et le mystère de son esprit. Et c'est en lui que se révèlent la spontanéité et l'autonomie de l'homme au sein de la création.

Chapitre IV

CRÉATION ET GNOCÉOLOGIE

La création ne peut relever de la gnocéologie et de cette notion d'infini absurde qu'elle comporte. L'acte créateur se plaçant immédiatement au cœur de l'être, ne peut être que l'auto-découverte de ses forces essentielles. L'acte créateur justifie mais ne doit pas être justifié. Il se donne à soi ses propres fondements, et ne peut les tenir de quelque chose qui serait en dehors de lui. L'auto-conscience de l'homme, considéré en tant que créature créatrice, est une auto-conscience première et non dérivée. Par la conscience de son acte créateur, l'homme se développe, et cette conscience est en lui un fait qui ne saurait procéder par la voie de la logique et de l'évolution. La conscience qu'a l'homme de lui-même en tant que créateur n'est pas le résultat d'une doctrine ; elle a précédé au contraire toute science et toute philosophie, elle est avant, et non après, la gnocéologie. L'acte créateur s'accomplit sur ce plan de l'être sur lequel la science n'étend plus sa compétence, et c'est pourquoi il n'existe plus de lien entre lui et la science gnocéologique. Justifier ou rejeter du point de vue gnocéologique la conscience qu'a l'homme de soi en tant que créateur, est donc également impossible. La création, comme expérience religieuse, ne connaît pas la distinction dualistique entre le sujet et l'objet.

Mais la gnocéologie critique, manifestation essentielle de la culture contemporaine, est en elle-même le symptôme d'un malaise de la création, de la tragédie inhérente à la naissance d'une conscience de soi créatrice. La gnocéologie critique souligne la crise de la culture et de la création et accuse leur antagonisme. Elle fonde et justifie certains aspects de la création d'une culture différenciée, et par là, elle dissimule plutôt qu'elle ne découvre la nature créatrice de l'homme. Du principe premier de l'être, l'acte créateur se trouve transporté dans une sphère secondaire de la conscience. Il ne construit plus un être nouveau, il se partage sur le plan critique entre l'être et ce qui lui est opposé. L'homme n'est plus un créateur ; et que la culture soit impuissante à exprimer en lui une nature créatrice, c'est ce qui ressort du concept de nature dans la philosophie critique de Kant. Cette nature-là est subordonnée, façonnée par l'Ancien Testament. Et dans cette conscience de soi, fidèlement reflétée par Kant, l'homme n'ose pas manifester sa nature créatrice, il ne se risque qu'aux productions d'une culture différenciée, dont les aspects divers expriment la soumission aux règles établies. Le normatisme de la philosophie critique est une des formes de la conscience rigide de l'Ancien Testament. L'obéissance générale aux normes, logique, éthique et esthétique, dans l'édification d'une culture différenciée, signifie l'obéissance aux conséquences du péché, l'adaptation à la nécessité et non la création. Cette marque du péché et de la nécessité qui lui est liée est imprimée sur toute la culture, impropre à exprimer l'esprit créateur de l'homme. *La philosophie critique ne révèle que la loi (la norme) selon laquelle doit vivre la nature pécheresse*. La conception gnocéologique est la [151] conception du péché, de l'être coupable. La gnocéologie critique est une forme obligatoire de l'existence de cette culpabilité, comparable aux gouvernements avec leurs tribunaux et leurs polices. La philosophie critique est la conscience d'une période anté-créatrice, elle n'est même pas au stade de la rédemption, mais à celui de la loi. C'est une philosophie selon la loi et sans la grâce. Mais sa force réside dans le fait qu'elle traduit un certain état déterminé de l'humanité, qu'elle en reflète fidèlement un certain aspect. Et de même que l'homme déchu ne peut vivre sans une police d'État, il ne peut pas non plus penser sans une gnocéologie critique. La nature créatrice de l'homme a été affaiblie par la chute et le péché, elle est tombée dans la

servitude et la nécessité. Et l'homme déchu et pécheur n'a pu créer qu'en se soumettant à la loi, à la norme. Or, c'est cette légalisation et cette normalisation de la création humaine qu'exprime parfaitement la philosophie critique. Sous couleur d'attirer l'homme vers l'apollinisme et le classicisme dans les formes de la création, dans le raffinement de l'exécution, la conscience gnocéologique le soumet au concept de culpabilité reconnu par la loi. L'homme de l'époque créatrice mondiale se connaissant comme créateur, sera donc un révolutionnaire par rapport à la culture normative, car la vraie création ne peut être obéissance à la règle ni obéissance à la rédemption. Tournée vers un seul côté de la nature humaine, la création ne peut naître que de cet aspect. C'est pourquoi la conception de la création qu'a eue la culture germanique enferme en elle un esclavage pour l'esprit, une dissimulation de la nature créatrice de l'homme. C'est donc à l'expression d'un criticisme opposé au véritable esprit créateur que les Allemands ont fait [152] servir le don philosophique exceptionnel dévolu à leur race. Peut-être était-ce là l'essentiel de la mission de la pensée germanique d'exprimer la dernière forme de la conscience de l'homme avant son accession à l'ère religieuse créatrice.

*

* *

La conception que Rickert et son école ont eue de la création est caractéristique [86]. Cette tendance est la *reductio ad absurdum* des principes de la gnocéologie critique. L'être devient une des formes du jugement existentiel. Dans quel sens la philosophie de Rickert et de son école admet-elle l'acte créateur ? Pour elle, dans l'expérience immédiate, précédant toute rationalisation et objectivation, il n'y a pas de création. L'homme, en tant qu'expérience première, est créé, et non pas créant. La création est déjà l'objectivation. Dans l'acte créateur,

86 Toute une série d'articles dans les cahiers philosophiques du « Logos » sont consacrés au problème de la création. L'école de Rickert rend sensible la tragédie de la création et la tragédie de la connaissance. C'est là qu'est sa signification. L'article de F. STEPPUHN, *Vie et création* dans le « Logos » de l'année 1913 mérite une attention particulière. D'une certaine façon Steppuhn aborde la tragédie véritable de la création et de la culture, mais il faudrait changer tous ses moins en plus et ses plus en moins. Il hésite entre deux pôles et crée une impasse philosophique. Il n'ose pas sauver la création. Et tout point de vue est faux, qui pose en principe l'antinomie entre la création et la vie, au lieu de l'antinomie entre la création et la culture.

en tant qu'objectivation, la vie s'éteint, l'être est sacrifié en holocauste. Le dilemme se pose alors devant une telle philosophie : être ou créer. Être dans la plénitude de son essence ne signifie pas créer, créer ici signifie s'arracher de l'être au nom de l'objectivation, au nom de l'édification de valeurs supérieures à l'être. La création ne marque pas l'épanouissement de l'être humain, mais au contraire l'acte par lequel cette essence se limite et se sacrifie. On ne peut attendre de la création la découverte et l'exaltation de l'humain ; la création ne découvre pas la nature humaine, mais au contraire la voile. La révélation de l'homme par la création est une impossibilité selon cette conception critique ; car entre l'être humain et chacun des actes de la création il existe une incommensurabilité et une antinomie [153] absolues. Quand l'homme demeure en son être, il ne crée pas. Quand l'homme crée, il met au jour une plénitude qui n'est pas l'expression de son être. De ce point de vue, l'être ne peut engendrer que des valeurs de culture, des valeurs logiques, éthiques ou esthétiques, mais non créer un être nouveau, une vie nouvelle. La création selon Rickert est conçue en dehors de la vie, elle est le sacrifice conscient de la vie et sa limitation consciente. La culture objectivée, avec ses valeurs, est donc incapable de retrouver cette vie que l'esprit subjectivé est seul à contenir. L'objet et le sujet sont inéluctablement séparés. Et l'intuition créatrice, qui surmonterait leur conflit, est ici rendue impossible. Car la culture disciplinée de la philosophie critique a pour conséquence l'extinction de l'être, la disparition de la vie. Créer une science normale, un art normal, une sociologie normale, aboutit à amoindrir et à étouffer la vie. L'acte créateur de l'homme ne peut atteindre ses buts par les valeurs objectives d'une culture différenciée. On ne saurait trouver la révélation de l'homme dans une culture objectivée. Rien dans l'objet ne ressemble au sujet. Cette philosophie critique, remarquable en son genre, reflète donc passivement l'impuissance d'une création humaine marquée par la conception du péché originel et par l'abîme qu'elle a creusé entre le sujet et l'objet, entre l'homme et le monde : elle n'est donc, par son esprit, ni créatrice ni efficace, elle n'admet pas l'hypothèse selon laquelle les limites où le péché originel a enfermé la nature humaine peuvent être surmontées, et que le fossé entre le sujet et l'objet ne soit pas éternel. Elle est une philosophie du péché, et c'est pourquoi elle ne conçoit qu'une vie dogmatique. En conséquence, une telle doctrine ne peut voir dans l'acte créateur que la [154] tendance ascétique à surmonter la vie et à s'en évader. La philo-

sophie critique est en elle-même une forme particulière de l'ascétisme, un ascétisme sans la grâce. Et cet ascétisme critique témoigne clairement que, dans son ensemble, le criticisme appartient à l'époque antécréatrice, qu'il est dans le dogme et dans la rédemption. L'autoconscience de l'homme, pour les philosophes critiques, est un acte d'obéissance, une adhésion à la nécessité et à la fragmentation du monde. Alors que l'authentique conscience créatrice doit être pour l'homme une victoire sur cette nécessité, et une évasion hors de ses limites. La philosophie de Rickert, en dépit de ses apparences volontaires, s'avère finalement — sans volonté. Il n'y a en elle aucun vouloir vers la création d'un être nouveau, elle ne veut que l'assujettissement de l'homme aux règles données. L'homme y apparaît comme une créature, — et non comme un créant. Il n'ose pas dépasser la création du Dieu créateur, il n'ose pas se dépasser lui-même en tant que créature divine. Pas de vouloir d'une identité entre le sujet et l'objet, et, de ce fait, pas de philosophie véritable de l'identité. L'identité à laquelle la philosophie de Rickert parvient dans l'immanent n'est qu'une identité apparente, illusoire, identité par la faiblesse et non par la force. De même, l'immanentisme contemporain affirmera, non pas l'immanence de la connaissance par rapport à l'être, mais celle de l'être par rapport à la connaissance : c'est-à-dire que la connaissance sera posée en dehors de l'être et opposée à lui. La philosophie de l'identité entre le sujet et l'objet, le créant et le créé, et pour laquelle la connaissance est immanente, intérieure à l'être, demeure possible. En face d'elle, un immanentisme mensonger affirme l'immanent sans le transcendant, [155] ce qui aboutit finalement à nier l'un et l'autre. La mystique se tient, si l'on peut dire, en équilibre entre ces deux principes contraires. Mais pour une philosophie véritable, le problème n'est pas gnocéologique, comme pour l'école de Rickert, mais irrationnel — et ontologique. La lumière de la connaissance luit à l'intérieur de l'être, mais dans cet être même, il y a à la fois de la lumière et des ténèbres, c'est-à-dire que, dans son tréfonds, l'être demeure irrationnel, sans lien aucun avec une doctrine, quelle qu'elle soit, de la connaissance et de ses limites. La culture critique est basée tout entière sur un sentiment de Dieu et une conscience de Dieu transcendant à l'homme, éloigné de lui par une distance infinie, sur le fossé dualistique creusé entre Dieu et le monde. Le sentiment et la conscience de Dieu immanent à l'homme vont conduire l'homme à transformer ce qui est culture en être véritable.

*
* *

Le fondement critico-gnocéologique de la création met à jour quelques-unes de ses formes et quelques-uns de ses aspects. Mais la création, dans son ensemble, demeure en dehors d'une explication qui ne saisit en elle que l'idéal de la perfection classique, et la soumission aux règles. Dans toutes les sphères de la culture, la création se justifie par cette soumission et par ce classicisme, c'est-à-dire dans la mesure où elle est privée du souffle de vie. Les forces dionysiennes de la création ne sont pas justifiables d'un point de vue gnocéologique. Ces forces doivent être contenues, sacrifiées, au nom de l'acte créateur normal. C'est que le courant du dionysisme emporte [156] la contradiction entre le sujet et l'objet, que par lui, le sujet pénètre dans l'objet. La conscience critique jugera donc sévèrement l'acte créateur dionysien, lui reprochant de ne pas atteindre aux valeurs culturelles. Toute création, en tant que découverte de l'homme, ne reconnaît pas l'acquis, la valeur. La création des acquisitions et des valeurs est celle qui dissimule l'homme, qui voile sa nature créatrice et faite à l'image de Dieu. Et voilà donc que se pose avec acuité à la conscience de l'homme la question suivante : la perfection classique de la création, forgeant les valeurs de la culture différenciée, est-elle utile et est-elle possible ? Doit-on ou non, s'affranchir par la création du souffle de la vie ? Les grands créateurs du monde, l'ont-ils été suivant les canons de la perfection classique ? Ou plutôt, l'œuvre des grands créateurs n'a-t-elle pas été la découverte de l'homme ? Ce n'est pas de la vie que toute grande création se libère, mais au contraire des règles. L'idéal de la perfection classique de la culture n'est donc que l'expression de la tragédie de la création, elle est sa maladie. *La création classique est une maladie née de l'abus de ses normes*. En dépit de l'opinion célèbre de Gœthe, il y a plus de santé dans la création romantique. La tristesse créatrice romantique est la soif de s'évader hors d'un état morbide, de surmonter la tragédie de la création. Le romantisme est sain, en ce qu'il souhaite la découverte de l'homme ; le classicisme est morbide en ceci qu'il le préfère caché. Il y a dans le romantisme la santé du souffle vital ; dans le classicisme, le souffle malade qui refuse la vie. Le romantisme exprime une tristesse qui est une exaltation de la vie ; le classicisme exprime la rupture avec l'être, quel qu'il soit. Le classicisme implique [157] l'immanentisme, le roman-

tisme touche à l'abîme du transcendant. La tristesse créatrice romantique affirme la nature transcendantale de la création. Elle est sans limites, liée au sentiment chrétien de la vie, à la notion chrétienne de l'au-delà [87].

Pourtant, toute création est morbide et tragique par son essence. Le but de l'élan créateur est d'atteindre à un autre monde, à une autre vie, mais l'aboutissement de cet acte d'exaltation, c'est un livre, un tableau, une construction morale. Les dimensions de la profondeur et de la hauteur se résolvent en surface plane. Il y a donc là un malentendu profond et tragique entre la mission de la création et ses résultats. Au lieu d'un être, c'est une culture qui naît. Le sujet ne pénètre pas dans l'objet, il s'évanouit par l'objectivation. Le classicisme déclare sain ce qui est malade, et la tragique non-concordance entre les tâches de l'acte créateur et ses résultats lui paraît avoir une valeur et une signification. Le romantisme pressent le malaise, en souffre, et c'est en cela qu'il est le plus sain. Le romantisme ne souhaite pas s'enfermer dans les limites de l'immanent, il rêve de l'élan transcendantal vers l'infini. Ainsi, correspond-il plus que le classicisme à la nature infinie de l'homme, transcendantale par rapport au monde donné. Le romantisme prophétise en quelque sorte l'époque mondiale créatrice, il pressent son accomplissement. Le classicisme, au contraire, entrave l'avènement de cette époque créatrice, il enchaîne l'homme à l'immanent et arrête son élan vers un être nouveau. Le classicisme entend faire accepter à l'homme sa maladie, sa subordination et ses limites, et créer pour lui une perfection immanente, — inexistante et illusoire. Le romantisme repousse une telle perfection, il voit [158] dans la tragédie de la création, le signe de la nature supérieure de l'homme. La gnocéologie critique est une des formes du classicisme. Et le classicisme appartient entièrement à l'époque pré-créatrice, il est dans la norme qui régit la nature pécheresse et non encore rachetée. Le romantisme

87 On peut trouver d'intéressantes vues sur le romantisme et le classicisme dans le petit livre de JOUSSAIN sur le *Romantisme et l'évolution de la création*, écrit dans l'esprit de la philosophie de Bergson. Il définit le romantisme comme « une réaction de la vie contre la pensée » alors que le classicisme était la réaction de la pensée sur la vie. « Le romantisme subordonne la compréhension à l'intuition ou dans une forme plus générale il subordonne la connaissance aux sentiments et à la volonté », tandis que le classicisme subordonne la volonté et le sentiment à la raison comme possibilité de construire la connaissance.

entrevoit l'époque créatrice, mais il ne connaît pas encore l'acte créateur lui-même dans son authenticité sacrée. Classicisme et romantisme, je ne prends pas ici ces deux termes en tant que catégories esthétiques ou littéraires, mais dans une acception plus large en tant que catégories métaphysiques, s'étendant à toutes les sphères de la création, à la connaissance, à la vie morale, et en général à tout. Il y a dans le classicisme une inertie rétrograde, conservatrice, et dans le romantisme, un mouvement révolutionnaire et créateur. Le classicisme est modéré, le romantisme — extrême, non dans ses réalisations mais dans ses aspirations. La gnocéologie critique est, par son essence, l'affirmation du classicisme et la négation du romantisme. Le romantisme créateur ne veut pas connaître le pouvoir de la gnocéologie sur la création, son droit à défendre, à limiter ou à justifier.

*
* *

L'accomplissement de l'ère créatrice religieuse doit signifier la crise la plus profonde que la création de l'homme ait traversée. L'acte créateur doit édifier un être nouveau et non des valeurs culturelles, la vie ne doit pas mourir en lui. La création prolonge ce qui est créé, puisqu'elle porte en elle la ressemblance de la nature humaine du Créateur. C'est dans la création que devra être atteinte la pénétration du [159] sujet dans l'objet, leur identification. Tous les grands créateurs ont pressenti cette révolution. La crise de la culture apparaît aujourd'hui à son cœur même, dans la multiplicité de ses sphères différenciées ; arrivée à son point culminant, sur ses sommets, la culture se change en négation de soi-même. La création en art, en philosophie, en morale, en sociologie, dépasse les frontières de chacune de ses sphères, ne s'embarrassant d'aucune convention classique, et manifeste son élan vers le transcendant. L'homme-créateur contemporain ne peut déjà plus créer dans le domaine de la science et de l'art selon la norme classique, de même qu'il ne peut de cette façon agir en politique. En tous ces domaines, il cherche à parvenir jusqu'à l'extrême, à franchir toutes les limitations. La littérature cesse de n'être que littérature, elle veut devenir un être nouveau. Et dans les sphères les plus compartimentées de la culture, il n'est déjà plus aucune force capable d'arrêter cela ; l'élan créateur vers une autre essence réduit à néant l'intervention culturelle. Au point le plus élevé de la culture, surgit la question de savoir si la culture est une voie vers une essence nouvelle,

ou si elle doit stagner sur place sans présenter aucune issue vers le transcendant. L'art se transforme en théurgie, la philosophie en théosophie, la politique sociale en théocratie. Ainsi sont démentis les canons mêmes du classicisme, selon lesquels doivent s'édifier l'art parfait, la philosophie véritable et la justice dans l'état. Le symbolisme dans l'art transgresse ces limites du classicisme, il découvre l'acte créateur artistique, il y a en lui un départ vers la théurgie. Et cet élan vers les extrêmes, ce départ hors des limites et des conventions, on le trouve chez les plus grands parmi [160] les écrivains russes, chez Gogol, chez Dostoïevski, chez Tolstoï. Le tourment et la maladie de la création ont été portés chez les Russes à un degré extrême, et la création du génie russe dépasse toujours toutes les bornes. De même le socialisme et l'anarchisme russes ont dépassé les cadres des conceptions politiques classiques, leurs règles de gouvernement et d'économie : ils ont marqué une sorte de transport vers le transcendant. Dans la création de Nietzsche, toutes les règles et toutes les bornes sont détruites, l'acte créateur s'élance hors des rives classiques. La philosophie, la morale, l'art de Nietzsche sont extrêmes, terminaux. Chez Nietzsche, la culture arrive à un point où elle se dépasse elle-même, où elle va vers son terme. De même l'extase mystique et l'occultisme sont les symptômes de la crise profonde de la culture, de l'impossibilité de s'appuyer sur le terrain moyen que représentent les valeurs culturelles. La crise de la culture témoigne contre la gnocéologie critique, contre cette culture classico-moyenne de jurisconsulte. Dans le symbolisme, dans la mystique, chez Nietzsche, chez Dostoïevski, chez Tolstoï, dans l'anarchisme, chez Steiner, dans toutes ces manifestations de l'esprit nouveau, l'élan créateur se dresse contre la gnocéologie et ses normes. C'est une unité et non un principe fragmentaire qui se dissimule derrière l'acte créateur entendu comme un transport vers un autre être, vers une extase. Ce n'est pas là une expérience intérieure, on ne sait quelle fusion inexprimable avec la divinité. C'est l'enthousiasme créateur de l'homme se manifestant dans l'objet universel. La crise de la culture annonce cette transition vers cette époque créatrice, vers cette nouvelle époque mondiale. Une fois la critique gnocéologique [161] définitivement rejetée, il se peut qu'elle ne soit remplacée ni par une autre gnocéologie, ni par une pensée philosophique, mais par l'acte créateur lui-même, par l'être nouveau. Ce qu'il faut d'abord, c'est réfuter la gnocéologie critique radicalement et victorieusement. La possibilité de l'acte créateur, niée par la gnocéologie critique ne peut être

explicitée par quelque autre gnocéologie, mais par l'acte lui-même. Et la crise essentielle de la création, au faîte de la culture moderne, prouve que l'acte créateur n'est possible qu'en dehors des règles et des limites posées par la gnocéologie critique. La gnocéologie critique n'a reflété que l'impuissance de l'homme dans les époques du dogme et de la rédemption. Une autre gnocéologie devra correspondre au passage réel et expérimental de l'homme dans l'être nouveau. La gnocéologie dépend de la croissance spirituelle de l'homme, et nous n'avons pas encore de gnocéologie qui corresponde à l'être supérieurement spirituel. La gnocéologie critique en tant que rationnelle et empirique, n'est que la gnocéologie qui correspond à un certain état de l'homme, dans une époque mondiale donnée [88].

*

* *

La question, angoissante pour une conscience contemporaine, de la relation qui existe entre la gnocéologie et la création est subordonnée à la solution de la question de la nature de la connaissance ? Y a-t-il une connaissance de l'acte créateur, ou celui-ci est-il obéissance, soumission à la nécessité ? Le problème a déjà été posé par nous. La gnocéologie critique n'exige de la nature créatrice de l'homme [162] qu'une obéissance consciente. Elle donne même à cette exigence un sens éthique, elle désire chez l'homme une disposition ascétique à se restreindre lui-même. La connaissance prend ainsi le caractère d'une soumission ascétique. Une telle gnocéologie contient, à n'en pas douter, une forte dose de moralisme ; elle suppose que la connaissance

---

88 L'occultisme a mille fois raison lorsqu'il admet le développement des organes supérieurs de la vision, correspondant au développement supérieur de la spiritualité. Mais la gnocéologie de l'occultisme n'est absolument pas élaborée. STEINER, dans sa période préthéosophique, a émis des idées gnocéologiques intéressantes et exactes. Voir son petit travail *Vérité et Science*, *La philosophie de la liberté* et surtout son livre intitulé *La Conception du monde de Gœthe*. Steiner donne une explication très intéressante de la gnocéologie de Gœthe et, comme Gœthe, il veut surmonter le fossé platonicien et kantien, entre l'idée et l'expérience. La connaissance est immanente à l'être, les idées vivent à l'intérieur de la nature comme ses forces créatrices, la connaissance de la vérité est la vie dans la vérité. La gnocéologie de Steiner, comme celle de Gœthe, a des points de contact, d'une part avec Schelling, et, de l'autre, avec Bergson ; elle est résolument opposée à Kant et aussi à Platon. L'immanentisme de Kant est mensonger ; l'immanentisme de Gœthe est réel.

s'ouvre en tant qu'obéissance et se ferme en tant que création. La connaissance en son essence la plus profonde ne peut pas n'être que le reflet passif de l'action, l'obéissance à ce qui est donné ; elle est elle-même une transformation active, l'incarnation de la pensée dans l'être, le triomphe en lui de la raison universelle, et une lumière rayonnante. Mais la gnocéologie critique s'oriente exclusivement vers la science, c'est-à-dire vers une connaissance entendue en tant que suggestion aux données mondiales, qu'obéissance à la nécessité. La gnocéologie elle-même s'avère soumise à la science, c'est-à-dire soumise à ce qui est soumis. La vérité fragmentaire prétend à être une vérité universelle. La gnocéologie, compétente seulement en des sciences particulières, veut imposer son carcan à toutes les formes de la vie et de l'être. Elle va jusqu'à la suppression de l'être. La soumission devient agressive et insolente, elle se change en désobéissance envers le sens le plus élevé de l'être. Si la connaissance elle-même n'est pas seulement obéissance, mais est aussi création, comment une théorie de la connaissance, c'est-à-dire une définition de la création connaissante, peut-elle limiter ou nier la création de l'homme ? La sphère soumise à la connaissance scientifique est très spéciale et limitée, et la question de la création se situe en dehors d'elle. Du point de vue de la connaissance, [163] une solution du problème de la création n'est possible que si l'acte créateur lui-même est connaissant. La création ne connaît que la création, le semblable, le semblable. La connaissance, en tant qu'obéissance, ne peut rien dire sur la création. C'est pourquoi la nature véritable de toute création n'est perceptible ni à la science, ni à l'enseignement sur la science, c'est-à-dire à la gnocéologie. La création est l'évasion hors du cercle où résident la science et la gnocéologie scientifique. Et ceci signifie que la création ne demande ni n'accepte aucune définition ou justification gnocéologique. La création, en aucun cas, ne peut ni ne doit être passivement une gnocéologie. La nature créatrice de l'homme est saisissable pour la connaissance créatrice, comme une manifestation de cette même nature. Mais la connaissance créatrice est un acte essentiel, une pénétration dans l'être. C'est pourquoi la connaissance créatrice ne peut s'opposer à l'être, l'être ne peut être détruit par l'acte créateur. La connaissance n'est pas hors de l'être, opposée à l'être, — elle est dans le noyau de l'être même, elle est action à l'intérieur de l'être. La connaissance est une lumière solaire, grâce à laquelle l'être se développe ; elle est le développement créateur, la croissance solaire de la vie.

La création fait partie de l'être, et c'est pourquoi elle échappe au jugement gnocéologique.

La gnocéologie scientifique ne touche que les principes seconds ; la création va directement au principe premier et tout ce que la gnocéologie scientiste peut dire sur l'impuissance de l'acte créateur n'est que l'impuissance d'une nature secondaire et rationalisante à voir au-delà d'elle-même. La connaissance, pour la gnocéologie critique, n'est pas une [164] des formes de la création, elle est la limitation de l'être, s'opposant à la création et la contre carrant. La connaissance (en tant que science) se substitue à l'être. La gnocéologie exige la soumission à l'être scientifiquement défini, et cet être scientifiquement défini demeure obscur à la nature créatrice de l'homme, de même que cette nature créatrice ne peut pas être pénétrée par la connaissance scientifique. A ces dernières extrémités, les gnocéologues critiques (par exemple Cohen) identifient la science et l'être. La science ici est avant tout la science mathématique de la nature, elle est nature elle-même : mais si cette science mathématique de la nature devient aussi l'être véritable, la nature véritable, — alors dans cet être, au sein de cette nature, l'acte créateur n'est possible ou impossible que dans un sens de limitation et d'extinction.

La science n'est pas l'être. Elle n'est qu'une forme particulière de soumission à une forme particulière de l'être. L'intellectualisme, identifiant l'être à la science, la nature au naturalisme mathématique, s'avère démoniaque et destructeur. Contre ce despotisme de la gnocéologie intellectuelle, se dresse la nature créatrice de l'homme. C'est le rationalisme qui a engendré la passivité humaine ; et la compréhension de la nature selon la science mathématique est marquée par l'esprit de l'Ancien Testament. Ce n'est pas un hasard si le plus ardent défenseur de cette science mathématique, Hermann Cohen, a été un Israélite de naissance et de conviction. Les lois de la nature sont inscrites dans les Écritures antiques, elles sont la découverte de la loi dans la nature.

*

* *

[165]

Est-il possible à l'homme de projeter au dehors son énergie dynamique, de répandre sa création dans le monde sans cette déchirure fa-

tale entre le sujet et l'objet, cette non moins fatale antinomie entre la création et l'être, dont fait état la gnocéologie critique ? C'est là une question angoissante pour une conscience moderne. Ce qu'avance la gnocéologie critique à propos de la création contient en apparence une vérité puisqu'en fait, dans la création culturelle le fossé existe entre le sujet et l'objet, l'opposition existe entre la création et l'être. Cette philosophie de la culture est ainsi aisée à construire, puisqu'elle n'admet pas que dans l'acte créateur, le sujet pénètre dans l'objet, que le dynamisme de l'homme s'extériorise dans le cosmos. Une telle philosophie de la culture, fondée sur la gnocéologie se meut dans la direction de la moindre résistance. En édifiant ses valeurs créatrices, elle est contrainte de nier la nature créatrice de l'homme. Elle est donc une philosophie de l'époque pré-créatrice, mais elle surclasse néanmoins la vieille scolastique et la philosophie rationaliste, en ceci qu'elle marque la crise et le défaut de la connaissance et de la culture. La philosophie de l'époque créatrice ne peut être soumission, elle est actuelle, elle est en elle-même la victoire créatrice sur ce qui paraissait la fatalité. Pour la philosophie créatrice, la vérité n'est pas un reflet passif, mais l'incarnation active de la pensée. Et l'accès à cette vérité suppose l'activité créatrice de l'esprit, la réfutation de cette hostilité entre le sujet et l'objet, l'être et la création. A l'époque créatrice et à la philosophie créatrice devra appartenir une autre gnocéologie qui jettera la lumière sur la vérité relative et fragmentaire de l'ancienne et dogmatique gnocéologie. Cette gnocéologie [166] neuve reposera dans son ensemble sur l'idée que l'homme est un microcosme et le centre de l'universel. Le microcosme dans sa relation dynamique avec le macrocosme n'admet pas qu'il y ait des antinomies et des oppositions fatales. L'homme est l'allié du cosmos et semblable à lui, non parce qu'il en est une partie fragmentaire et détachée, mais parce qu'il est lui-même un cosmos complet, d'une composition identique à l'autre. Ce caractère cosmique de l'homme a été étouffé par le sentiment du péché et c'est précisément lui que la période créatrice humaine doit amener au jour. Il deviendra alors évident à la conscience philosophique que l'acte créateur dans l'homme possède une signification cosmique et essentielle. L'homme-microcosme doit être assez fort pour s'exprimer dans le macrocosme, assez puissant pour créer un être et pour remplacer dans cet être la culture.

*
* *

La création anthropologique est théurgie, elle est une action superposée à l'action divine. Mais il est important de comprendre que le problème de la théurgie n'est pas le problème de la création chrétienne, de la culture chrétienne. Si l'on prend le mot dans son sens strict, il ne peut y avoir de création chrétienne ni de culture chrétienne. *Nous sommes devant le problème de l'être chrétien et non de la culture chrétienne, devant le problème de la transmutation de la culture en être, de l'« art et les sciences » en une nouvelle vie, en un nouveau ciel et une terre nouvelle*. Dans le passé il n'y eut jamais une culture chrétienne. La culture s'est créée en dehors du christianisme, et son lien [167] profond avec le christianisme a consisté dans le fait que dans la culture la soumission aux conditions du péché s'est toujours fait fortement sentir, et que le péché ne se rachetait qu'au prix d'un tragique malentendu entre la pensée créatrice et ses résultats. Dans sa culture, commençant avec la technique et l'économie, finissant avec les sciences et les arts, l'homme semblait expier son péché, et sa création n'était pas théurgique. À la sueur de son front, l'homme crée la culture, et il n'atteint nullement en cela ce qui était nécessaire à sa nature créatrice. Il faut à l'homme une terre nouvelle et un ciel nouveau, il faut pour lui que l'acte créateur aboutisse à l'être nouveau. C'est là le chemin de la création théurgique. La gnocéologie critique était un reflet de l'ancien esprit de culture. Mais que sera la création à la lumière de l'ontologie ? Quelle sera la relation de la création à l'être ?

Chapitre V

LA CRÉATION ET L'ÊTRE

L'essence du monde est une essence créée et qui collabore à la création. Sur chaque être créé est imprimée la marque de l'acte créateur. Être créé est une création. La créature révèle le créateur. La création du monde est le développement créateur en Dieu, la renonciation de Dieu à la solitude, l'appel de l'amour divin. La création suppose le mouvement, le dynamisme à l'intérieur de la vie divine. Le processus créateur s'accomplit en Dieu depuis l'éternité. Et la vocation de l'être en tant que créateur suppose en lui l'acte original, créant du nouveau et du jamais vu. Si l'être n'eût pas été à créer, mais qu'il eût été donné de toute éternité, l'idée même de la création n'eût pas germé dans le monde. Si l'on conçoit la divinité d'un être comme une essence dans laquelle s'accomplit seulement la répartition de ce qui est déjà donné de toute éternité, la notion même de création s'évanouit totalement dans le monde. Sans l'acte créateur divin, par lequel se forme ce qui n'était pas encore, tout acte créateur dans le monde devient impossible. Si la nature divine est impropre à la création, quelle serait la nature qui s'en montrerait capable ? L'idée même de création n'est admissible que parce qu'il y a un créateur, qu'il y a eu un acte créateur original accompli par lui, par lequel une essence [169] s'est formée qui n'était issue de rien et que rien n'avait précédé. L'acte créateur ne crée pas à partir de la nature de ce qui est créé, par une modification d'équilibre des forces déjà existantes qui seraient amenées à une autre

condition, mais à partir de rien. La création n'est pas le transfert du pouvoir créant sur d'autres positions, et par conséquent l'affaiblissement de l'état précédent, — elle est la constitution d'une puissance nouvelle tirée du non-être, — de ce qui auparavant n'existait pas. Et tout acte créateur par son essence même est une création à partir de rien, c'est-à-dire la création d'une force neuve, et non la modification et la transformation de forces anciennes. *Dans chaque acte créateur, il y a un gain absolu, un accroissement*. Et la création de l'être, réalisant en elle-même cet accroissement, atteignant au bénéfice intégral, caractérise à la fois la créature et le créateur. C'est dans une double acception qu'elle témoigne à la fois pour l'un et pour l'autre : il y a eu un créateur pour créer l'être, et dans cet être créé la création a été rendue possible. Il y a donc aussi dans ce qui est créé des éléments créateurs. Si la nature créée s'opposait à la nature créatrice, ce qui est créé ne porterait pas la ressemblance du créateur. Or, la nature de l'homme est l'image du créateur, elle est donc une nature créatrice. L'âme a été créée par le Dieu créateur antérieurement à l'éternité et au monde, et ses bases premières sont divines et indépendantes du processus mondial et de sa temporalité. L'antériorité de l'essence de l'âme est une vérité métaphysique absolue. Mais le destin des âmes est lié au développement cosmique [89]. L'acte créateur étant tout profit, cet accroissement de pouvoir sans perte et sans diminution se continue dans l'être créé lui-même, dans [170] l'homme, semblable au Créant. La création est possible dans le monde seulement parce que le monde est créé, c'est-à-dire créateur. Un monde non créé, ne connaissant pas l'acte créateur en tant que gain et accroissement du pouvoir essentiel ne connaîtrait rien de la création et ne serait pas capable de création.

89 Parmi les docteurs de l'Église seul ORIGÈNE, qui a saisi le sens spirituel et secret des écritures (Voir son livre *Des Principes*), a enseigné la pré-existence de l'âme. La pré-existence de l'âme et son destin cosmique ne sont nullement dévoilés dans la connaissance officielle ecclésiastique. Dans la métaphysique de l'Église, l'apparition de l'âme humaine par l'acte de la naissance physique, sans aucune pré-existence, demeure parfaitement inexplicable, de même que le destin de l'âme à partir du moment de la mort physique jusqu'à la fin du monde et la résurrection générale. L'âme doit accompagner tout le processus du développement cosmique. La doctrine de la réincarnation présente ici une supériorité évidente à condition de la comprendre dans son sens le plus épuré. L'esprit éternel de l'homme se crée à lui-même une chair toujours nouvelle, tant qu'il n'a pas encore revêtu sa chair incorruptible.

L'être, qu'il soit représenté par le matérialisme naturaliste, ou par le panthéisme naturaliste, ne sait rien de la création. C'est un être muré, à l'intérieur duquel des forces peuvent se faire jour, mais qui ne peut en tirer un profit pur. Qu'un tel être pour nous soit matériel ou qu'il soit divin, vis-à-vis de la création c'est la même chose. La création existe aussi peu dans la cosmologie panthéiste que dans la cosmologie matérialiste. Qu'importe que le monde soit divinité si dans cette divinité ni dans le monde il n'y a trace de l'acte créateur. Le profit créateur naît de la liberté du principe créant. C'est là une montée absolue dans la divinité elle-même. L'homme est destiné à enrichir la vie divine. Car ce n'est pas seulement Dieu et le principe divin auxquels s'attache le mot d'absolu, c'est aussi à l'homme et à ce qui est humain. La théologie orthodoxe-biblique, la cosmologie et l'anthropologie sont au plus haut point rationalistes, elles supposent que la racine dernière de l'être plonge dans une lumière éblouissante et perceptible à la raison, et non dans un abîme mystérieux, constituant pour la raison une antinomie. Dans les profondeurs des mystiques allemands, cette antinomie se révèle et aboutit à l'*Ungrund* de Bœhme, à la *Gottheit* de Eckardt, au plus grand que Dieu même. La vérité du panthéisme est dispersée sur cette divinité initiale et sans fond. La création du monde repose de ce côté en Dieu, dans le mouvement intérieur de la Trinité [171] révélée. Dans la mystique allemande, l'anthropogonie ne se révèle pas jusqu'au bout, elle ne révèle qu'une théogonie et une cosmogonie. Mais il existe en Dieu une angoisse, une tristesse passionnée au sujet de l'homme. Une lacune tragique existe en lui, qui se comble par un profit, par la présence en Lui de l'homme. Les mystiques ont traité dans leur enseignement du mystère de la naissance de Dieu en l'homme. Mais il est un autre mystère, le mystère de la naissance de l'homme en Dieu. Il y a le cri de l'homme afin que Dieu soit né en lui. Mais il y a aussi le cri de Dieu, afin qu'en lui l'homme soit né. C'est là qu'est le secret du christianisme, le secret du Christ, incompréhensible à la mystique hindoue, à Plotin et à tout mystique abstrait et moniste. Dieu et l'homme, c'est là plus que Dieu seul. La pluralité substantielle de l'être se révélant dans l'unité, c'est plus que l'unité indifférenciée. Il est indispensable de rompre avec la tradition métaphysique de Parménide et des Éléates. Le mythe de la tristesse de Dieu au sujet de l'homme et par amour pour l'homme, nous rapproche des derniers secrets.

*

* *

En approfondissant le problème de la création de l'homme, on est conduit à envisager l'opposition entre création et émanation. Si le monde a été créé par Dieu, il y a un acte créateur, et la création est justifiée. Mais si le monde est seulement une émanation de Dieu il n'y a pas d'acte créateur et la création est injustifiable. C'est dans ce sens que la doctrine panthéo-mystique de l'émanation nie la création au même degré que la doctrine matérialo-naturaliste de l'évolution. Si le monde n'est qu'émanation, flux de [172] la divinité, la puissance divine s'écoule hors de lui, se tarissant à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, et ce monde même ne saurait comporter qu'une dépense de forces sans profit, un éparpillement de la puissance de l'être. La doctrine de l'émanation est une doctrine improductrice. Il existe une ressemblance mystérieuse et indéracinable entre la conception de Dieu et la conception du monde. Une conception de Dieu niant la conception du monde conduit inéluctablement à une conception du monde niant la création. La doctrine de l'émanation ignore l'acte créateur en Dieu et c'est pourquoi elle ne peut connaître aucun acte créateur, mais seulement l'écoulement d'un flux. Dans sa conception de Dieu et du monde, la puissance s'écoule et se perd, elle ne s'augmente pas. Dieu se disperse par son émanation dans le monde. Chez Plotin, la divinité ne s'affaiblit pas en puissance parce que ses rayons émanent dans le monde. Mais les doctrines poussées à l'extrême doivent mener jusqu'à l'amoindrissement des forces divines. Le monde divin s'écoule dans ce monde pour lequel Dieu se sacrifie. La puissance divine, émanée dans le monde, doit s'éparpiller, disparaître. Si le monde en est une émanation, la puissance divine ne peut conserver toute sa force, elle doit la céder au monde. La pure conception panthéistique est pour l'émanation et contre la création. Et la mystique du type panthéisto-émanationniste rejette obligatoirement l'idée de création : la vie pour elle est courant, flux et reflux de la divinité dans le monde et du monde dans la divinité, de la divinité dans l'homme et de l'homme dans le divin [90]. Par cette mystique, l'homme pénètre en totalité dans le divin, le divin entre en totalité dans l'homme, etc... Lorsque Dieu naît

90 La mystique de Eckart appartient à ce type pour lequel la Divinité pénètre dans l'homme et l'homme pénètre dans le Divin. Par là, il ne faut pas nier la grande signification de Eckart et son génie exclusif.

dans l'individu, l'individu meurt. [173] Il n'est pas d'accroissement créateur, mais seulement une dilution de puissance. Ce n'est pas seulement Eckhardt qui relève de ce type de pensée, mais aussi Plotin, et les mystiques de l'Inde [91]. Une telle mystique ne sait fondamentalement rien ni de la création divine ni de la création humaine. Et les doctrines de la philosophie contemporaine sur la perte, la mort de l'être dans la création culturelle, sont liées à ces conceptions panthéisto-émanationnistes du Divin. Dans la création authentique, rien n'est perdu mais tout se gagne, et de même dans la création du monde par Dieu, la puissance divine n'est pas amoindrie en se transférant au monde, mais au contraire elle s'ajoute une force neuve et qui n'existait pas. La conception de Dieu du panthéisme-émanationniste dans sa forme extrême conduit à un sentiment du monde où l'homme n'a plus de place, à une conception réactionnaire qui aboutit finalement à nier l'humanité. Ceci dit, du reste, sans contester l'importance et la valeur du panthéisme, qui a pénétré si avant dans la connaissance théistique. La pensée de Dieu dépasse toutes les antinomies nées de la pensée du monde et de ses rapports avec Dieu. Elle fait ressortir qu'il y a une vérité dans chacune des thèses antinomiques : le monde en Dieu et le monde hors de Dieu, Dieu transcendant au monde, et Dieu immanent au monde. La doctrine biblique de la création du monde n'est pas une vérité dernière ; une seule des thèses de l'antinomie est donnée en elle. Il restait à découvrir l'autre thèse : la création du monde est un processus intérieur d'éclatement de l'être divin.

*

* *

[174]

L'évolutionnisme matérialiste possède une étrange parenté avec la doctrine de l'émanation, à ceci près que dans l'émanation tout dépérit à mesure que l'on s'éloigne de la divinité, et que dans l'évolution tout s'améliore. L'évolutionnisme matérialiste ne considère que la répartition dans un tout fermé, mais il ne considère pas la création. L'évolution mécaniste et la création s'opposent. Ce qui agit dans l'évolution de Darwin et de Spencer, c'est la force de la conservation de l'énergie,

---

91 Voir, par exemple, sur la philosophie religieuse du YOGI VIVE KANADA, *La philosophie Yoga, Radja Yoga*, et du YOGI RAMATCHARAKA, *Fondement de la conception du monde des Yogi hindous*.

non la force créatrice. Et dans cette évolution, on peut découvrir une singulière ressemblance avec l'émanation des mystiques. Dans l'évolution comme dans l'émanation, rien ne se crée, tout s'écoule et se métamorphose en une autre forme. Et l'une et l'autre doctrine sont soumises à la nécessité. Le matérialisme est profondément opposé à la conception de Dieu théistique qui admet l'acte créateur, mais il pourrait être rapproché de la conception de Dieu panthéistique qui le nie. Dans l'univers matérialiste rien ne se crée, tout se distribue et se transforme d'un état dans l'autre. Le matérialisme comprend la loi de la conservation de l'énergie comme la négation de la création, comme la conservation de l'être. Mais la doctrine de l'émanation, dans un autre but, reconnaît elle aussi cette conservation de l'énergie. La création est un accroissement d'énergie, tirée non d'une autre forme d'énergie, mais de rien, et c'est pourquoi elle ne reconnaît pas un caractère absolu et universel à cette conservation de l'énergie, elle la domine. L'évolutionnisme peut être simplement déduit de la loi de la conservation de l'énergie comme l'a fait Spencer [92]. Mais ce postulat d'une énergie fermée et de l'impossibilité de son développement n'a pas non plus une signification absolue, elle n'est [175] qu'une forme particulière de soumission à la nécessité, à la condition du monde dans le péché. La négation de la création, qu'elle soit matérialiste ou évolutionniste, est le résultat accessoire de cette négation mystique de la création contenue dans le panthéisme abstrait et dans l'émanation. La conception du Divin théistique, ou plutôt panathéistique, doit justifier tout acte créateur. Tandis que la conception purement panthéiste n'admet pas la possibilité de la création ni en Dieu ni en l'homme ; pour elle il n'est qu'un transfert d'un état divin dans l'autre. Le panthéisme avec l'émanation du monde hors de la Divinité n'admet pas l'autonomie et la liberté de Dieu, non plus que l'indépendance et la liberté du monde et

92 Pour Spencer, dans l'évolution rien ne se crée, mais tout se répartit. « L'évolution est l'intégration de la matière, accompagnant la dispersion du mouvement qui transforme la matière de l'état indéterminé et dissocié en un état déterminé et coordonné et accompagnant parallèlement la transformation du mouvement de la conservation de la matière » (SPENCER, *First Principles*). Il est clair que cette évolution n'est pas créatrice. Spencer s'est efforcé d'étayer sa philosophie sur la science, mais, que la science elle-même se soit transformée depuis son époque, c'est ce qu'on apprécie dans le livre de LE BON : *L'évolution de la matière*. L'évolutionnisme de Lamarck avait cette supériorité qu'il admettait dans le processus de développement la découverte d'une potentialité.

de Dieu. Car l'acte créateur suppose toujours l'autonomie, l'indépendance et la liberté de la personnalité, que ne connaît pas la conscience panthéiste [93]. Le monisme métaphysique et mystique exclut la possibilité de l'acte créateur tant en Dieu que dans le monde. L'acte créateur suppose le mono-pluralisme, c'est-à-dire la reconnaissance de la pluralité des créatures libres et indépendantes vis-à-vis de la créature divine. La question n'est pas de savoir si le monde et l'homme sont hors de la divinité, mais si chaque personnalité, chaque créature possède une essence libre et indépendante. La transcendance de la divinité doit être comprise dans ce sens que l'individualité propre ne peut se perdre et s'amalgamer dans la divinité. L'essence libre et autonome de la personnalité s'unit à Dieu, mais ne disparaît pas en Dieu. L'engloutissement et la disparition supposent un Dieu impersonnel. L'union libre suppose un Dieu personnel. Dieu personnel, Dieu trinitaire, ce sont les trois visages de la Divine Trinité. Ce n'est qu'avec les visages de la [176] Divine Trinité que sont possibles une fusion et une union personnelles. Le Dieu solitaire est impersonnel. Et dans le Dieu-Premier, ainsi que le montre génialement Eckardt, rien n'est conforme à la personnalité. Dans la conception religieuse de l'Inde, la divinité n'a pas encore découvert au monde la Trinité de ses visages, elle est au degré inférieur de la révélation, par rapport au christianisme qui réalise déjà, tournés vers le monde, les trois visages de la Trinité.

Car le monde est le drame intérieur de la Trinité. Et l'on peut dire à la fois que Dieu est tout à fait transcendant à l'homme et qu'il lui est totalement immanent. En moi ce n'est pas seulement Dieu et le Divin qui doit se découvrir, mais l'homme, mon principe humain, c'est-à-dire que l'homme doit naître en Dieu. La pluralité dans le monde a un sens religio-substantialiste. L'être divin est l'être mono-pluraliste. L'éternité est l'attribut non seulement de Dieu, mais aussi de l'homme en tant que profit du processus mondial. En cela est le sens du chris-

---

93 Le prince TROUBETZKOY dans sa *Conception du monde de Vladimir Soloviev*, suppose jusqu'au bout la liberté de Dieu hors du monde et la liberté du monde hors de Dieu. Mais la distance existant chez lui entre Dieu et le monde se transforme en abîme. Le monde hors de la divinité devient non substantiel et réduit à néant, car l'être divin est l'être authentique. Chez le prince Troubetzkoy, un dualisme extrême coexiste avec un extrême monisme. Mais le non-divin et le néant représentent seuls le mal. Le monde authentique est en Dieu et son processus s'accomplit en Dieu. La liberté est le don divin à l'homme et au monde.

tianisme comme religion de la divo-humanité. Dans la conception officiellement théistique se fait jour une tendance dangereuse à un déisme négatif qui sépare en définitive Dieu et l'homme. Dieu surpasse le monde, mais le monde est divin et Dieu circule dans le monde. La conscience théistique considérant un Dieu transcendant lointain et détaché, est une conscience bornée, encore enfantine et qui engendre la frayeur religieuse. La conception virile, perspicace, sait que Dieu est immanent, proche et intérieur. La négation du processus, du mouvement en Dieu est déjà une tendance au déisme. La doctrine de la divinité trinitaire doit reconnaître le développement en Dieu et comprendre la pénétration et l'écoulement du processus mondial [177] comme un mouvement intérieur et dramatique au sein de la divine Trinité. L'amour à l'intérieur des hypostases de la divine Trinité est une dynamique divine. Et il est indispensable d'affirmer cette évolution créatrice, ce développement en tant que processus théogonique, cosmogonique et anthropogonique.

*

* *

L'acte créateur est inhérent à la personne en tant que puissance indépendante et libre. Ne peut être nommé création que ce qui est né de sa propre substance ayant le pouvoir d'accroître le pouvoir du monde. Ce qui a été engendré à l'intérieur et qui ne consiste qu'à diffuser la substance n'est pas création. La création n'est pas un lien nouveau avec une part délimitée du monde, elle est un acte original de la substance du monde. Si ce monde n'est pas une hiérarchie de substances personnalisées jouissant d'un pouvoir original et libre, la création y est impensable. Seule une conception personnaliste du monde selon laquelle chaque être est personnel et indépendant dans sa substance, permet que soit pensée la création. Une telle doctrine personnaliste reconnaît l'originalité de la personne qui ne relève de rien de ce qui est extérieur ou général, ni d'un milieu quelconque. Dieu est une Personne concrète, et c'est pourquoi il est Créateur ; l'homme est une personne concrète et c'est pourquoi il est créateur ; chaque condition de l'être est concrète, personnelle, et c'est pourquoi elle possède une puissance créatrice. Le monde, de part en part, est une hiérarchie de créatures vivantes, de personnalités originales libres, vis-à-vis de la croissance créatrice de l'être. Le processus enfanté par une [178] relation externe, une corrélation extérieure des substances mondiales et de

leur substitution est évolution. Le processus engendré par le pouvoir interne de la substance, par ses personnalités originales, est création. La matérialisation du monde, ne retenant que l'évolution et repoussant la création, est le résultat de la décadence des substances personnalistes, de leur épaississement et de leur asservissement.

Épaississement et servitude qui aboutissent à cette conception mensongère selon laquelle Dieu fit une créature destinée seulement à l'évolution, à la diffusion, à l'économie, mais non à la création. L'être créé est conçu comme statique et non dynamique. L'inertie et le conservatisme des éléments sont compris comme les qualités fondamentales de la créativité. Le créateur n'a pas donné en partage à sa créature son énergie créatrice. Dans l'acte créateur, le créateur a enfermé, emmuré sa création, n'exigeant d'elle qu'un repos et une soumission absolus. La dynamique de l'être créé ne débuta qu'avec la chute et le péché, — le péché engendra le mouvement. La victoire sur le péché doit ramener la créature au stade de l'immobilité et rompre avec la dynamique. Toute création est diabolique. Une telle conception ne reflète que l'inertie, la passivité et le statisme de l'homme. Par la chute, l'homme a perdu le dynamisme créateur, il s'est alourdi, il s'est asservi à la nécessité et à l'évolution considérées comme nécessaires. La victoire sur le péché doit ressusciter les forces créatrices de l'homme, ramener la créature au mouvement. L'être créé en son essence ne peut être fini, clos, enfermé dans l'acte de la création divine. Si l'être créé est dynamique, le processus créateur se prolongera indéfiniment en lui. Le créateur donne à l'homme sa forme [179] et sa ressemblance, sa puissance créatrice libre. La création de l'homme est semblable à la création de Dieu, non pas égale ou identique, mais semblable. L'homme n'est pas un absolu et c'est pourquoi il ne peut posséder un pouvoir absolu. Dans sa création, l'homme est lié avec d'autres, avec le monde des êtres, il n'est pas tout puissant. Mais dans la personnalité humaine, il y a une force créatrice originale semblable à la force divine. Dieu n'est pas un hôte, un seigneur ou un maître. Le gouvernement divin du monde n'est pas une dictature. La conception ancienne, étouffante et terrible, connaissait Dieu comme un despote redoutable, un Maître autocratique. Un tel sentiment de Dieu est inconciliable avec le christianisme en tant que religion de la divo-humanité. Envers Dieu, despote et maître autoritaire, aucun lien intime ne pourrait s'établir. L'intimité ne peut se concevoir qu'en relation avec Dieu considé-

ré comme homme, c'est-à-dire avec le Christ. À travers le Christ, Dieu cesse d'être le maître, le seigneur et le tyran et la providence divine cesse d'être autocratique. Une vie intérieure, intime, commence pour l'homme avec Dieu, une participation consciente de l'homme à la nature divine. Sans le Christ, pour l'homme d'aujourd'hui, il est difficile de comprendre Dieu. Sans le Christ, Dieu est terrible et ne peut être expliqué. Le Christ est la théodicée unique. Le théisme chrétien sans la Trinité et sans le Christ, est effrayant, mortel et inutile. Rien ne sert de croire en Dieu s'il n'y a pas le Christ. Et s'il y a le Christ, alors Dieu n'est pas ce maître, ce Seigneur, ce despote autoritaire, — Dieu est près de nous, humain. Il est en nous et nous en lui. Dieu est l'homme même. Voilà la plus grande découverte religieuse, la découverte du Christ *. Avec le Christ prend fin le [180] despotisme de Dieu, car l'Homme-Fils de Dieu est appelé à prendre une part sans intermédiaire dans la vie divine. La direction du monde devient divo-humaine.

*

* *

Dans la religion divo-humaine, la volonté divine se manifeste par Dieu. Mais la volonté humaine doit se manifester par l'homme lui-même. La religion de la divo-humanité suppose l'activité de l'homme. Si Dieu a fabriqué l'homme selon sa forme et sa ressemblance, si le Fils de Dieu est Homme-Absolu, cela signifie que l'homme portant la filiation de Dieu est désigné pour être le créateur libre et semblable au Père Créateur. Le Christ-Fils de Dieu, rédempteur et sauveur, ressuscite les forces créatrices de l'homme, usées et amoindries. Le chemin du Christ est la naissance véritable de l'homme. Selon l'idée divine de l'homme, mais qui ne peut être dévoilée par Dieu seul, mais aussi par l'homme, l'homme est destiné à continuer l'œuvre divine de la création. La création du monde n'est pas achevée par les sept jours. La création achevée en sept jours est l'aspect limité de la création que donne l'Ancien Testament, pour lequel le mystère complet de la création n'a pas été divulgué. La marque accablante du péché pèse sur la conscience cosmogonique issue de l'Ancien Testament, elle l'a façonné. Mais déjà la religion du Christ selon le Nouveau Testament découvre un aspect nouveau de la création. *La création divine se conti-*

---

* La vérité sur ceci que Dieu est homme est exprimée d'une façon unilatérale, mais géniale, dans la mystique de Swedenborg.

nue dans l'incarnation du Christ-Logos. L'apparition de l'Homme-Dieu est un nouveau moment dans l'histoire du monde, un moment cosmique par sa signification. Le secret créateur dans l'homme s'y [181] découvre. *Le monde se crée, non pas seulement dans la volonté du Père, mais aussi, dans la volonté du Fils*. La christologie est la doctrine de la continuation de la création. Et la création ne peut être parfaite que dans l'Esprit, c'est-à-dire par la création de l'homme dans l'Esprit. Le processus de la création mondiale se déroule parmi toutes les hypostases de la Trinité. Et c'est pourquoi tout ce qui est terrestre se parfait dans le ciel. Le mystère de la création ne peut pas se découvrir seulement par la création de Dieu le Père selon la conception de l'Ancien Testament ; c'est dans l'incarnation du Christ, en tant que continuation de la création, qu'est enfermée la notion du rôle créateur de l'homme dans le monde. Dieu continue la création en collaboration avec l'homme et son libre pouvoir, et ceci est attesté par son Fils et par l'Esprit divin. Le secret créateur se révèle exclusivement dans la religion de la Trinité. Il est encore caché à la conception de l'Ancien Testament. Dieu créa en un nombre si démesuré sa ressemblance et sa forme, que dans l'acte même de la création divine, toute la hardiesse de l'acte créateur humain, sa liberté créatrice se trouvait justifiée. Mais la conception officielle de la création du monde, dans l'orthodoxie comme dans le catholicisme, provient de l'Ancien Testament ; le secret du Christ n'y est pas révélé, selon lequel en Christ se perpétue la création de l'homme. La cosmogonie du christianisme est demeurée la cosmogonie de l'Ancien Testament, celle de la création du monde en sept jours par Dieu le Père. La pensée cosmique de l'avènement du Nouvel Adam n'est pas révélée dans le christianisme. Et c'est pourquoi la mission de l'homme et du monde se définit comme un retour dans le sein de Dieu le Père, dans l'état primitif. Seule cette conscience [182] façonnée par l'Ancien Testament peut considérer la vie universelle comme un retour en arrière, comme une victoire sur le péché, — c'est-à-dire sans aucun profit. La cosmogonie et la cosmologie chrétiennes sont demeurées en vérité à ce stade de l'Ancien Testament ; elles considèrent le monde et sa création exclusivement comme l'œuvre de Dieu le Père. La révélation ne leur est pas encore visible, selon laquelle la tâche de l'homme et du monde est de construire de l'inédit, de compléter et d'enrichir l'œuvre de Dieu. Le cours du monde ne peut être seulement l'expérience et le rachat du péché, seulement la victoire sur le mal. *Le processus mondial, c'est la créa-*

tion du huitième jour qui prolonge la création. Dans le processus cosmogonique universel, la révélation de tous les secrets s'accomplit, le secret de ce qui est créé et de ce qui crée. Le processus universel est le processus créateur de la révélation à laquelle prennent part également le créateur et l'être créé. Dans la création de l'être créé se découvrent le Fils de Dieu et l'esprit de Dieu. L'homme créant participe à la nature du divin, en lui l'œuvre divo-humaine se perpétue.

*

* *

La théorie scientifico-positive, évolutionniste, du développement est conservatrice, elle nie le caractère créateur du développement, n'admet ni la croissance ni le gain dans le monde. Pour le matérialisme et l'évolutionnisme, rien ne se crée dans le monde, et les choses ne font que s'y répartir. Le monde est une donnée fermée, inerte. L'évolutionnisme nie le sujet créateur. La création est liberté ; l'évolution est nécessité. La création suppose la personnalité ; [183] l'évolution est impersonnelle. Le darwinisme par exemple, en décrivant tous les facteurs qui, dans l'être, avant sa naissance, le condamnent à une soumission servile à la nécessité, n'entrevoit nullement, cachée derrière cette nécessité, une liberté créatrice. Il y a cependant une vérité indiscutable du darwinisme : dans une condition naturelle donnée, règne en effet le combat pour l'existence et la sélection des espèces. Mais comme on l'a montré déjà, à plusieurs reprises, l'agent créateur du développement demeure caché pour le darwinisme ; pour lui, il n'existe pas de sujet du développement. C'est pourquoi les lacunes du darwinisme apparaissent toujours davantage dans tous les milieux philosophiques et scientifiques. Le darwinisme demeure comme un essai économico-conformiste de description des facteurs extérieurs du développement, son « comment ». Mais le darwinisme ne pénètre pas à l'intérieur de ce développement. Il ignore le sujet créateur. Et cependant on peut considérer cette subordination au combat pour l'existence comme une des étapes du sujet créateur, l'étape de sa décadence, de son engloutissement sur les plans inférieurs de l'être, c'est-à-dire comme l'affaiblissement de ses forces. La science peut se contenter de décrire les facteurs de la lutte pour l'existence, et de la sélection naturelle, mais la philosophie pose la question de l'origine d'un tel ordre de la nature. Le darwinisme par son essence n'est pas en mesure d'expliquer le commencement du développement, de même

qu'il n'en connaît pas la fin ; ce qu'il décrit, c'est le milieu du processus et ses facteurs extérieurs. Seule une philosophie mensongère tirerait du darwinisme une métaphysique de l'être. Le darwinisme parle avec éloquence de la condition non créatrice de [184] notre monde, de l'étouffement du sujet créateur dans l'évolution de la nature. Et le marxisme s'exprime non moins éloquemment sur la même donnée. La doctrine marxiste du développement social est aussi conservatrice, aussi soumise à la nécessité, que la doctrine darwiniste du développement biologique. Le marxisme nie le sujet créateur au même titre que le darwinisme. Pour le marxisme aussi, il n'existe que la répartition de la matière sociale, sans accroissement et sans profit. Le marxisme ne connaît pas la personnalité, il ne connaît pas la liberté, et par conséquent il ne connaît pas la création. Il y a dans le marxisme une part de vérité, lorsqu'il parle de l'oppression qui pèse sur le sujet créant, de l'oppression qui pèse sur l'homme. Mais son mensonge consiste à se donner comme une métaphysique de l'être. La doctrine évolutionniste non créatrice, conservatrice, telle qu'elle s'exprime au mieux dans le darwinisme et le marxisme, a prédominé religieusement dans son ensemble aux époques de dogme et de rachat. L'évolutionnisme démontre la culpabilité de l'homme et la science a toujours à faire avec le péché et ses conséquences. La science, comme le gouvernement, appartient à l'esprit de l'Ancien Testament et ignore la création. Et le plus étonnant de tout est cette solidarité de la conception scientifique et de la conception religieuse dans la négation de la création. La négation scientifique de la création est engendrée par la négation religieuse de la création. Le point de vue mécaniste et matérialiste sur le monde n'est que la face opposée de la conception christo-ascétique. Le christianisme a chassé les esprits de la nature et par là il a mécanisé la nature. En ce sens, la science est apparentée au christianisme. La science se trouve [185] entièrement sous la domination de la notion chrétienne du péché et de la chute. Science et religion sont l'une et l'autre hypnotisées par le rachat du péché et par la nécessité issue du péché. La conscience orthodoxe pravoslave, elle non plus, n'admet pas la création et la redoute, comme fait la conscience scientifique orthodoxe [94].

94 Sous ce rapport, le livre de BOULGAKOV, *La philosophie de l'économie*, est très caractéristique et intéressant. Pour Boulgakov, qui unit dans ses conceptions la négation religieuse et scientifique, de la création, l'homme est appelé à gérer le monde et non à créer. Il nie également l'acte de création originale de l'homme comme son acte matériel. C'est là l'instrument obscur

Les doctrines théosophiques s'efforçant de réaliser la synthèse entre la science et la religion, prennent fréquemment la forme d'une doctrine d'évolution non créatrice. L'évolutionnisme théosophique se montre souvent voisin de l'évolutionnisme naturaliste. Mais la conception théosophique, comme la conception pravoslave, comprend que cet ordre naturel est le résultat de l'engloutissement de l'homme dans les sphères inférieures, son involution dans la matière, ce que ne comprend pas la conception naturaliste évolutionniste. L'oppression du sujet créateur se traduit à la fois dans la science, dans la religion et dans la théosophie. Le platonisme qui a pénétré si fortement la religion et la philosophie, et aussi la science, est plus statique que dyna-

dont usent à la fois l'orthodoxie et le matérialisme. La création humaine ne contient rien de métaphysiquement nouveau, elle ne fait que reproduire et réélaborer des éléments déjà existants et qui se trouvent revivre, alors qu'ils avaient déjà *été* sous des aspects différents. La création en tant qu'elle produit quelque chose de métaphysiquement nouveau n'est pas donnée à l'homme, elle n'appartient qu'au créateur. La créature n'existe et n'agit que dans le monde créé ; elle n'est pas absolue, et par conséquent, métaphysiquement, elle n'est pas originale... La création humaine ne produit pas les « formes » qui sont déjà données, mais les « ressemblances », qui introduisent ce qui est de toute éternité dans le processus historique, comme forme première idéale. Boulgakov considère en un certain sens comme satanique la prétention de la créature à créer. La création du monde en ses fondements est déjà terminée. La création du monde a été parfaite, terminée par Dieu en sept jours. Le processus mondial n'est pas le prolongement de la création. Le plan idéal de l'être est de toute éternité clos et achevé. Une humanité céleste est en lui et l'humanité terrestre n'a pas la force de s'amalgamer à cette humanité céleste, et donnée de toute éternité. C'est là un platonisme chrétien et qui transforme en comédie le processus mondial. Du reste, pour une telle conception, le processus mondial se déroule sans profit. Tout retourne à l'état premier, originel. Le Christ Homme-Absolu ne révèle aucune possibilité créatrice neuve. La création ne se continue pas en lui ; en lui se rachète seulement le péché, et c'est à travers lui que l'homme retourne dans le sein du Père. Boulgakov a très bien exprimé tout cela. Sa cosmologie relève autant de l'Ancien Testament que toute la cosmologie patristique. Le sentiment même de Dieu, en tant que Propriétaire, et du monde, comme propriété, appartient à l'Ancien Testament. Mais à travers le Christ, la nature humaine ne se dirige pas vers l'organisation économique, mais vers la création, et ses rapports avec Dieu se font intimement filiaux. L'humanité terrestre est en fait l'humanité céleste. Tout le processus mondial s'accomplit au ciel dans la profondeur de la Trinité. Autrement, d'un point de vue religieux, il ne peut être qu'une illusion. L'humanité céleste se forme dans le processus mondial créateur.

mique et, en dernière analyse, il nie aussi la création, incitant à rejoindre les formes premières, et les idées, les entités [95]. Toute science est pénétrée de l'esprit de soumission et d'ascétisme. L'élan créateur lui apparaît démoniaque — comme à l'orthodoxie. A cet égard, le darwinisme et le marxisme sont les enfants naturels, illégaux, du christianisme de l'époque anté-créatrice.

*

* *

L'époque créatrice doit édifier une conception nouvelle, créatrice, de l'homme et du monde et de son [186] développement. Le développement créateur doit être révélé au monde et non l'évolution. La connaissance de l'époque créatrice active suppose l'effort créateur, et, par conséquent, découvre la création. La connaissance dans l'évolution n'était que conformisme passif. La doctrine du développement créateur suppose la liberté comme fondement de la nécessité, et de la personnalité comme fondement de chaque être. L'ancien spiritualisme, chrétien ou simplement philosophique, enseignait la liberté de la volonté et le substantialisme de la personne, mais il ne disait rien de la création. Ce spiritualisme était purement passif et la notion de sujet créateur y était aussi étouffée que dans le matérialisme. L'idée de la liberté de la personne conduisait à une conscience de la responsabilité et de la culpabilité, et non pas à celle du pouvoir créateur. La puissance créatrice ne se trouve dans l'être lui-même, qu'à l'état potentiel et embryonnaire, selon la connaissance spiritualiste. Ce n'est pas le passage de la puissance créatrice à un état dynamique qui peut engendrer une connaissance différente. Car la connaissance est l'être. Une connaissance nouvelle du pouvoir créateur de l'homme et du monde ne peut appartenir qu'à l'être nouveau ; il doit se révéler par son élan créateur. Tant que le monde demeure passif devant la nécessité, il ne connaît que l'évolution ; ce n'est qu'à un stade d'activité et d'élan

95 Il est possible d'interpréter le platonisme dans l'esprit du cohenianisme. Voir NATORP, *Études des idées de Platon. Une introduction à l'idéalisme*. Cet essai infructueux pour faire du divin Platon un Cohénien, fait ressortir finalement et d'une façon oblique, un aspect du platonisme qui n'est ni créateur ni dynamique. Dans la conception platonicienne de l'idée, les forces de la nature ne sont pas créativo-dynamiques, elles sont des archétypes célestes très éloignés de la terre.

vers la liberté, que le développement créateur dans le monde [96] devient perceptible. Jusque-là les conceptions scientifique et religieuse ne reflètent que cet état de l'être, où la puissance créatrice n'est pas encore visible. Seule la philosophie de l'action peut concevoir la dynamique créatrice de l'être. La philosophie mystique, sous ses aspects principaux, a été passive dans [187] ses conceptions. Et c'est pourquoi le secret de la création ne s'y est pas révélé [97].

*
* *

Nous nous trouvons devant le problème de la prédominance d'une double conception : la conception scientifique de l'impossibilité d'une croissance créatrice dans le monde et la conception religieuse de l'impossibilité d'une continuation de la création dans le monde. La philosophie créatrice conçoit le dynamisme de l'être créé : l'être créé conti-

---

96 BERGSON a essayé de construire une doctrine du développement créateur. Son *Évolution créatrice* est un livre unique en son genre. La pensée de Bergson est très profonde, mais notre raison n'est pas faite pour penser le développement comme mouvement pur. Le processus créateur de la vie échappe à notre raison. Cela signifie que l'appareil de notre raison a été construit pour un état non-créateur, non-dynamique du monde. « L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était pas faite pour penser un tel objet. » L'intuition seule, née de l'instinct, peut connaître le développement créateur dans le monde. L'intellect n'est pas en mesure de concevoir la vie, en tant qu'elle est durée pure, dynamique, création. L'instinct seul atteint la vie. Bergson admet que dans le monde se crée du nouveau. L'univers à ses yeux n'est pas un système clos : « Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. » (*Op. cit.*). Mais Bergson souligne que le développement créateur n'est pas création de choses nouvelles, mais la croissance de l'action. Ainsi la philosophie créatrice de Bergson reste à mi-chemin, et témoigne de la crise de la connaissance sciento-philosophique. Seule la crise de la connaissance religieuse peut mener à une philosophie de la création.

97 On peut trouver chez Fédorov une conscience extrême et révolutionnaire du caractère agissant de la philosophie. La métaphysique constructrice lui est absolument étrangère. La philosophie doit rechercher les causes d'un état non-parental du monde et trouver une voie pour la résurrection des morts. C'est par cette notion que l'homme sortira de son état de servitude passive. Une philosophie passive est un signe de non-maturité.

nue éternellement de créer, il n'y a pas en lui de limite au processus créateur, il n'est pas statique, il n'est pas une donnée arrêtée. L'être créé est personnel et pluraliste. C'est-à-dire qu'il est constitué de créatures indépendantes, individuellement créatrices. Le cosmos crée, il n'est pas donné, mais il donne. Existe-t-il une limite à la création des êtres créés ? Les êtres créés seront-ils toujours semblables au Créateur dans sa puissance créatrice ? Il y a une barrière éternelle et infranchissable qui sépare la création de la créature, la création humaine de la création divine, celle du créateur. L'être créé ne crée pas des êtres, — le créateur seul les crée. L'être créé n'est pas en mesure de créer la personne, la personne n'est créée que par Dieu. La personne de toute Éternité a été créée en Dieu. Toute tentative de la part de l'être créé de créer à son tour un être vivant, une personne, a abouti à la construction d'automates, de mécanismes inanimés [98]. De telles tentatives sont toujours démoniaques et relèvent de la magie noire, Dieu seul ayant la force de créer la personne vivante. L'origine, le fondement de toute personnalité est toujours divin. La création des êtres [188] créés ne peut être dirigée que vers l'accroissement de l'énergie humaine, vers le développement des créatures et leur harmonie dans le monde, vers l'édification de valeurs inconnues d'elles, vers une effusion jamais éprouvée avec le vrai, le bien et le beau, c'est-à-dire vers la construction d'un cosmos et d'une vie cosmique, vers le plérome, vers la plénitude d'un monde supérieur. Mais la créature à l'image et à la ressemblance de Dieu ne peut être faite que par Dieu lui-même. La hiérarchie même des êtres vivant dans le monde est l'œuvre du Créateur, en tant que condition éternelle de l'être. La substance de vie ne peut se créer au cours du processus créateur. Tout essai de concevoir la création comme la fabrication de substances vivantes nouvelles, et non comme un accroissement d'énergie et de ferveur créatrices, est impie et démoniaque. Le secret de la création de la personne reste le secret

98 Le roman génial de Villiers de l'Isle-Adam, tout pénétré de pensées profondes, manifeste la nature démoniaque de la création d'un être dans lequel l'organisme se change en mécanique. La création de l'automate-femme, idole d'une civilisation mécanique détestée, est meurtrière de l'âme vivante. Edison dit : « qu'il peut faire sortir du limon de l'actuelle science humaine un être fait à notre image, et qui nous sera par conséquent ce que nous sommes à Dieu. » Villiers de l'Isle-Adam dépeint avec art la nature de magie noire des derniers résultats de notre civilisation. L'idée mensongère de la création de l'homme-automate, de l'homonculus, est du reste une vieille idée humaine.

de Dieu. Et toute tendance dans cette voie conduit à la fabrication d'un être mécanique, automatique, inerte. C'est la création de l'ange déchu.

*
* *

Dans quelle acception existe-t-il deux mondes, « ce » monde et l'« autre » ? Ontologiquement, il n'existe qu'un monde, qu'une substance divine, mais la chute de l'être l'a fractionné et dédoublé. Le monde est tombé dans une condition morbide. « Ce » monde représente la maladie de l'être, sa captivité, sa situation déchue, la perte relative de sa liberté et sa dépendance à la nécessité extérieure. L'« autre » monde incarne l'être sain, son relèvement, son affranchissement, sa plénitude. « Ce » monde doit être surmonté et vaincu, ce qui ne signifie pas l'hostilité contre ce [189] monde, contre le cosmos, — mais seulement l'opposition à son affaiblissement et à sa maladie.

La question de la relation de la création à l'être conduit à envisager une autre question fondamentale, celle de la relation entre la création et la liberté.

Chapitre VI

CRÉATION ET LIBERTÉ L'INDIVIDUALISME ET L'UNIVERSALISME

La création est inséparable de la société. On ne crée que librement. De la nécessité naît seulement une évolution ; mais la création ne sort que de la liberté. Lorsque, dans l'insuffisance de notre langage humain, nous parlons d'une création *ex nihilo*, nous parlons en vérité d'une création issue de la liberté. Du point de vue du déterminisme, la liberté est ce « rien », elle est en dehors du cercle de la détermination, elle ne dépend de quoi que ce soit qui soit né d'elle ou de qui elle descende par l'enchaînement des causes. La création humaine *ex nihilo* ne signifie pas l'absence d'une matière qui ait servi à cette création, elle signifie plutôt que de la non-détermination de cette matière, elle tire un gain absolu. Car le déterminisme est évolution ; mais la création ne sort pas de ce qui l'a devancée ; elle est indépendante, et elle est un secret. Le secret de la création est le secret de la liberté. Et comme le secret de la liberté est insondable, qu'il est un abîme sans fond [99], apparaît pareillement insondable le secret de la création. Ceux

99 Bergson dit très bien : « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse en effet une chose, mais non pas un progrès ; on

qui nient que la création puisse sortir de rien la replacent par là même dans l'aire du déterminisme, ils lui refusent la liberté. La liberté de la création contient donc la puissance mystérieuse de jaillir de rien de ce qui est [191] déterminé, et d'ajouter son énergie propre au potentiel d'énergie du monde. L'acte de la liberté créatrice est transcendantal aux données du monde ; il brise par son apport la chaîne des énergies déterminées. Ce caractère d'immanence par rapport aux données du monde, seul le possède l'acte d'une création issue de rien ; et contester l'existence d'une telle création est déjà une soumission au déterminisme, l'obéissance à la nécessité. La création est ce qui vient du dedans, de la profondeur insondable, et non ce qui naît du dehors, de l'empire de la nécessité. Le désir même de rendre compréhensible l'acte créateur, de lui trouver une base, en est la méconnaissance. Car comprendre cet acte, c'est précisément le reconnaître en tant qu'inexplicable et sans fondement. Le désir de rationaliser la création est lié au désir de rationaliser la liberté. Mais ceux qui essaient de rationaliser la liberté, ce sont ceux qui la revendiquent, ceux qui repoussent le déterminisme. Pourtant la rationalisation de la liberté constitue déjà un déterminisme, et c'est par là qu'on renonce au secret insondable de la liberté. La liberté est un terme, elle ne vient de nulle part et rien ne sort d'elle. Elle est le fondement sans fond de l'être, et plus profonde que tout être. Il serait vain de mesurer ses abîmes par le moyen d'une perception rationnelle. La liberté est un puits sans fond — et peut-être le dernier mystère [100].

Mais la liberté n'est pas un concept négateur, représentant la frontière extrême au-delà de laquelle rien de rationnel ne peut trouver

---

décompose de l'étendue, mais non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose, et la durée en étendue. Par cela seul qu'on prétend décomposer le temps concret, on en déroule les moments dans l'espace homogène ; à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie, et la liberté en nécessité. — C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme. » *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 167, éd., Alcan, 1904.

100 Bœhme dit de la liberté : « La liberté est et reste dans l'obscurité et en face du désir obscur du désir de lumière elle saisit avec une volonté éternelle l'obscurité ; et l'obscurité veut saisir la lumière de la liberté et ne peut pas l'atteindre... » (Voir dans BŒHME, *De Signatura rerum*, — les rapports de la liberté et le désir éternel des ténèbres.)

place. Elle est aussi positive et constructrice. La liberté ne se contente pas de nier la nécessité et le déterminisme. Elle n'est pas le royaume de l'arbitraire et du hasard en face de celui des lois établies. Ceux qui voient en elle une [192] forme particulière du déterminisme, un déterminisme interne, engendrant au lieu de lois extérieures, une causalité inhérente à l'esprit humain, ceux-ci ne la comprennent pas, ils ne comprennent pas son secret. Ils donnent de la liberté une explication rationnelle et exhaustive, alors que la liberté n'est ni exhaustive ni rationnelle. Tant que l'esprit de l'homme est envisagé dans l'ordre de la nature, tout en lui est déterminé, ainsi qu'il arrive pour les autres manifestations naturelles. Le spirituel n'est pas moins soumis au déterminisme que le matériel. L'enseignement hindou du Karma est une forme de déterminisme spirituel. L'incarnation karmanique ne signifie pas liberté. L'esprit humain n'est libre qu'autant qu'il surmonte la nature, qu'il dépasse l'ordre des espèces, qu'il les transcende. Le déterminisme est la force inéluctable de l'Être naturel, c'est-à-dire de l'essence humaine en tant que créature naturelle, quand bien même la raison d'être de l'homme serait spirituelle et non physique. Dans l'ordre du déterminisme naturel, la création n'est pas possible : on ne rencontre que l'évolution. La liberté et la création exigent ceci, que l'homme soit considéré, non pas seulement comme une créature naturelle, mais comme une créature supranaturelle. C'est-à-dire qu'il ne se contente pas d'être une créature physique, ni même, au sens naturel du terme, une créature psychique. L'homme libre est un esprit supranaturel, un microcosme. Mais le spiritualisme comme le matérialisme peut ne voir en lui que la créature naturelle, encore que spirituelle, et par conséquent l'asservir aux lois du déterminisme spirituel, comme le matérialisme l'asservit à celles du déterminisme matériel. La liberté n'est pas seulement l'éveil d'une présence spirituelle parmi d'autres qui [193] l'auraient précédé, dans une créature donnée. Elle est la puissance constructive elle-même, jaillissant d'une source sans fond, ne dépendant de rien et n'allant à rien. La liberté est le pouvoir de créer à partir de rien, le pouvoir de l'esprit de créer, non pas à partir de la nature, mais à partir de lui. La liberté dans son acception la plus positive, est affirmation et est création. L'homme possède dans sa substance l'énergie de la liberté, c'est-à-dire l'énergie de la création. Mais cette substantivité de l'homme ne consiste pas en un dépôt d'énergie fermé, à l'intérieur duquel régnerait le déterminisme de l'esprit : elle doit elle-même être abîme et profondeur. L'énergie qu'elle porte en

elle est une énergie en devenir qui ne s'arrête pas en des limites tracées. Le secret de la liberté repousse toute limite et toute restriction. L'ancien spiritualisme concevait une substance spirituelle statique dont ne rayonnait aucun caractère créateur. La liberté pour lui n'était que la justification de la responsabilité morale, et non la justification de la création. Ce spiritualisme traditionnel porte la marque d'une époque pré-créatrice, courbée sous la loi du rachat. C'étaient les forces du mal qui servaient de base à la liberté, et jamais celles du bien.

*
* *

Le non-fondement, l'insondabilité, le mystère de la liberté ne signifient pas l'arbitraire. La liberté ne peut pas être rationalisée, elle ne se soumet pas aux catégories du jugement, mais en elle vit une raison divine. Elle est une puissance positive de création, elle n'est pas un arbitraire négateur. Un concept négatif de la liberté, comme de l'arbitraire, signifierait [194] chute et péché. Assimilée à l'arbitraire, la liberté se vide de son contenu. Et vouloir la liberté pour la liberté, la liberté sans but et sans contenu, équivaut à vouloir le vide, à aspirer au non-être. La liberté dans le péché originel apparaît comme une telle liberté formelle, négatrice, liberté du « de » et non du « pour ». Elle n'est pas la liberté pour la création, la liberté créatrice. Une liberté négatrice, formelle, vide et sans contenu dégénère en nécessité, son essence se dégrade. Le contenu de la liberté, son but positif et créateur, l'homme primitif ne pouvait pas l'apercevoir, qui appartenait encore au stade de la création des sept jours, avant la révélation de l'Homme absolu et du huitième jour de la création. La position du premier Adam, dans le paradis terrestre, n'était pas encore la position supérieure de l'homme. Sa signification en tant qu'agent créateur ne lui était pas encore révélée. La liberté humaine d'Adam n'était pas liée à la liberté de l'Homme Absolu, du Christ, et elle contenait, par contre, les ferments de la chute et du péché. Pour Adam, le choix était donné entre l'obéissance absolue et l'arbitraire absolu. A ce stade, non seulement la liberté créatrice n'est pas encore apparue, mais la liberté d'Adam n'est que formelle, et non même matérielle. Car la liberté matérielle représente déjà l'aspiration d'une autre époque de création, l'époque de la découverte de l'Homme Absolu. C'est la liberté née de la fusion de la nature humaine de Jésus avec la nature divine du

Christ. Le mystère cosmique de la rédemption surmonte à la fois la liberté formelle et sans contenu, et la nécessité engendrée par elle. La nature humaine issue de Dieu s'élève jusqu'à la conscience d'une liberté matérielle, en qui s'accomplira le but créateur. La [195] liberté est pénétrée d'amour universel. Elle n'est pas séparée encore de son contenu mondain. Dans le péché, la liberté est « contre » ; dans la création, elle est « pour ». La liberté de l'Adam de la création des sept jours est différente de celle de l'Adam de la création du huitième jour. La liberté du nouvel Adam, ne faisant qu'un avec l'Homme Absolu, est une liberté créatrice qui continue l'œuvre de la création divine sans se révolter contre Dieu dans une rébellion toute négative.

Il y a deux libertés, la liberté divine et la liberté diabolique. La liberté du premier Adam ne pouvait être diabolique parce que l'autre liberté, la liberté divine, avec son contenu positif ne lui était pas encore découverte. La liberté d'Adam était le premier aspect de la ressemblance de l'homme avec le Créateur. Et le péché fut le premier signe de la puissance de l'homme. La chute du premier Adam eut une signification positive et une justification, en tant que moment dans la découverte de la créativité, sur la voie de l'apparition de l'Homme-Absolu [101]. La théodicée, qui justifie Dieu, justifie le sens du mal. Le mal, en tant que non-sens absolu, dément le sens absolu de l'Être et conduit au dualisme. L'enseignement chrétien traditionnel sur le mal se rapproche de la conception dualistique de la divinité dédoublée. C'est un enseignement pédagogique, à l'usage des adolescents, et qui ne tient pas compte de la signification immanente de l'expérience du mal. On ne peut fonder la vérité sur l'antinomie du mal. Un regard purement transcendantal jeté sur le mal engendre une terreur d'esclave ; et cette terreur empêche que l'instant même de la chute hors de Dieu soit vécu comme un moment tragique de la découverte [196] et du développement de la liberté de l'homme, en tant que passage de l'ordre ancien à l'ordre nouveau. Mais toute solution non antinomique du problème du mal est impossible. Ce qui est seulement vrai, c'est qu'il existe dans le monde une source ténébreuse du mal, et que, au stade suprême de la

101 Steiner dit : « Si Lucifer n'était pas venu, l'homme serait sans doute parvenu plus tôt au degré où il est, mais sans indépendance personnelle et sans la possibilité de la liberté. » Steiner formule dangereusement la vérité indubitable sur la signification positive de l'homme en tant que voie menant à la découverte de sa liberté.

pensée, le mal n'existe plus. La liberté du premier Adam se doit d'être détruite dans l'épreuve de la distinction du bien et du mal, c'est-à-dire engloutie par la nécessité, afin que la liberté authentique et supérieure soit révélée à travers l'Homme-Absolu, — le Christ. La chute du premier Adam est un moment cosmique indispensable dans la révélation de l'Adam nouveau. Elle est le chemin frayé vers la plénitude à travers une série d'éclatements. L'expérience du péché est périphérique, exotérique dans le christianisme. La séparation d'avec Dieu et l'opposition à Dieu doivent être vécues comme le cheminement intérieur d'une fissure et d'un dédoublement dans la vie divine. C'est ce qu'ont su les mystiques. La liberté diabolique n'a surgi qu'après l'apparition du nouvel Adam. Le mal intégral n'a été possible qu'après le Christ. Cette liberté diabolique, elle est l'extrême et dernière opposition au Christ, c'est-à-dire qu'elle est la destruction de l'homme et le choix du chemin du non-être. Ce n'est qu'après le huitième jour qu'elle se manifeste comme la ressemblance trompeuse de la liberté créatrice. La création du diable n'édifie que du non-être ; et pour édifier cette caricature de l'être, il vole à Dieu sa ressemblance. La liberté diabolique n'est que la nécessité définitive, la servitude finale. Car la nécessité est une forme de la liberté. Dans la chute d'Adam, la liberté a dégénéré en nécessité, elle s'est soumise à l'ange déchu. Mais [197] ce n'était pas là une perte définitive. L'aliénation définitive de la liberté et l'esclavage définitif ne sont concevables que dans la période de l'histoire postérieure à la révélation du Christ, quand déjà est né l'Antéchrist, ressemblance mensongère et caricature de l'Homme-Absolu, et qui vient abuser l'homme en lui offrant le bonheur du non-être. C'est ici que l'on arrive au problème de l'eschatologie. Mais il était important d'établir que deux libertés différentes correspondent aux deux époques de la création et de la révélation. La chute d'Adam n'était pas encore la solution du destin du monde. Ce n'était encore que l'épreuve de sa jeunesse. Le Premier Adam n'était pas encore initié au mystère de la Trinité divine et pour cela il ne connaissait pas encore la liberté créatrice et n'était encore qu'au premier stade de la créativité. La vérité dernière sur le mal, c'est dans les visions géniales de Jacob Bœhme qu'elle est enfermée. De l'*Ungrund*, de l'abîme naît la lumière, Dieu ; le processus théogonique s'accomplit, on voit se dissiper les ténèbres et le mal, en tant qu'ombre à la lumière divine. Le mal n'a pas été enfanté par Dieu, il a sa source dans les fondements divins, dans l'abîme où naissent également les ténèbres et la lu-

mière. C'est pourquoi il ne peut s'expliciter que si l'on admet à l'intérieur de la vie divine le principe d'un développement.

*

* *

La nécessité est née de la liberté du premier Adam, elle est le résultat d'une liberté mal dirigée, d'une liberté désunie. La liberté n'est pas une nécessité consciente, ainsi que l'enseignent les idéalistes allemands. [198] C'est la nécessité qui est une liberté inconsciente, mauvaise, une liberté que n'éclaire pas le Logos. La nécessité obligatoire n'est que la face opposée de la décadence et de la dissension universelles. Les substances ou créatures de la hiérarchie mondiale, qui se sont éloignées réciproquement et sont demeurées dans la discorde et l'inimitié, privées d'une union libre et intérieure, devaient immanquablement subir un joug imposé de l'extérieur. Ce qui est hostile et divisé tombe dans l'esclavage. Ce qui est uni et harmonieux reste libre. La matérialisation du monde, l'oppression d'une partie de lui-même par l'autre ont été engendrées par la division et la haine, c'est-à-dire par la chute d'Adam, homme complet. *La nécessité est une liberté déchue, la liberté de la haine et de la division, la liberté du chaos et de l'anarchie*. La nécessité obligatoire est toujours l'autre face du chaos intérieur et de l'anarchie, se mouvant dans la sphère de la hiérarchie universelle. *La liberté authentique est l'expression de l'état cosmique de l'univers (en opposition avec le chaotique), de l'harmonie hiérarchique et de l'union interne de toutes ses parties*. Ce qui est cosmique est toujours libre. Tout dans le cosmos est vivant, rien n'y est inerte, appesanti, déterminé par sa matérialité. Chaque fois que l'esprit vivant de l'homme se heurte à la résistance de la matérialité des corps, il sent déchoir en lui l'homme universel, et naître la division et la dépossession. Les hiérarchies intérieures de l'être ont dépéri, se sont sclérosées, matérialisées par le déclin de l'homme universel et par la désagrégation que ce déclin a engendrée. La matérialisation de l'être a été produite par l'homme lui-même. Elle est apparue comme le résultat du fait qu'il ait perdu sa place au sein de l'universel, du fait [199] de la désagrégation intérieure, des degrés inférieurs de la hiérarchie cosmique, du fait du dédoublement de l'être. Le degré de détermination obligatoire de l'homme est à nos yeux directement proportionnel au degré d'éloignement intérieur. Les pierres sont déterminées matériellement à nos yeux et nous ne les considérons pas comme vivantes

parce qu'elles nous sont étrangères. Au contraire, les gens qui sont pareils à nous, nous les considérons comme moins inertes parce que nous les aimons. L'amour surmonte la matérialisation et donne la liberté. *L'amour est le contenu de la liberté, l'amour est la liberté du nouvel Adam, la liberté du huitième jour de la création*. Le monde a été enchaîné par le mal et ne peut être délivré que par l'amour. La nécessité du monde est un ensorcellement, la contrainte matérielle est un apport du mal, une manifestation illusoire engendrée par la décomposition. La matière inerte, appesantie, étouffée peut être désenchaînée, délivrée et revivifiée exclusivement par la force de l'amour harmonieux qu'apporte avec soi au monde l'Homme absolu, l'Adam Nouveau. L'amour est création. L'homme est écrasé par le matérialisme du monde, par la nécessité régnant au-dessus de lui, quoiqu'il soit lui-même désigné pour être le maître de l'universel, par lequel le monde meurt ou revit. Le monde meurt par la chute de l'homme et revit par sa naissance. Mais le sursaut de résurrection et de respiritualisation de l'homme tombé n'est possible que par l'apparition de l'Homme-Absolu, réunissant la nature de l'homme et la nature divine. Le Rédempteur et Sauveur du monde supprime la nécessité. Il est le Libérateur. Sans Christ-Libérateur, le monde resterait dans l'éternité des siècles rivé à la nécessité, et le déterminisme serait [200] pour toujours la vérité. Le déterminisme ne peut être vaincu définitivement que par Christ-Libérateur. Et toute philosophie qui ne reconnaît pas le Christ-Libérateur, qui n'est pas éclairée par le Logos du Christ, enferme inéluctablement en elle, à quelque degré que ce soit, la marque du déterminisme. La liberté sans Christ-Libérateur est la liberté du vieil Adam, la liberté sans amour, la liberté de la création des sept jours. La liberté avec le Christ et en Christ est la liberté du nouvel Adam, la liberté du monde délivré par l'amour, la liberté du huitième jour de la création. L'homme après le Christ est déjà une créature neuve et qui perçoit une nouvelle liberté. Pour le déterminisme, il n'existe que la créature première, enchaînée à la nécessité. Le regard que le naturalisme jette sur l'homme et le monde est donc une vue attardée d'où ne peut naître qu'une conception attardée correspondant à l'époque de la création imparfaite des sept jours. Le déterminisme et le naturalisme sont toujours restés en deçà de la fusion de la nature humaine et de la nature divine, antérieurement à l'homme absolu. L'individualisme a essayé de mener un combat, combat tragique, mais vain, contre les puissances du déterminisme, et il n'a été que le témoignage de la crise que naturalisme et

déterminisme traversaient l'un et l'autre, sans pouvoir s'en constituer le vainqueur.

*
* *

L'individualisme, tel qu'il se définit à la fin du XIX[e] siècle, se dressait contre le joug que la nature et la société faisaient peser sur l'individualité humaine. L'individualisme est la dernière convulsion de la [201] liberté du vieil Adam, d'une liberté archaïque. C'est pourquoi la liberté dans l'individualisme ne crée pas le cosmos, mais s'oppose au cosmos. La liberté dans l'individualisme est une liberté isolée, séparée du monde. Et tout isolement, tout éloignement du monde, conduit à l'esclavage par le monde, car tout ce qui nous est lointain et étranger représente pour nous la nécessité obligatoire. Pour l'individualiste, le monde est toujours un fardeau qui pèse sur lui. Un individualisme extrême, exacerbé, s'efforce d'identifier l'individualité humaine au monde, et de repousser le monde en dehors de cette individualité humaine, démesurément gonflée. Pourtant, cette identification de l'homme et du monde n'aboutit qu'à une illusion. C'est une sorte d'auto-mensonge démoniaque. En réalité, l'individualisme nie que l'homme soit un microcosme et que sa condition soit cosmique. L'individualisme conçoit l'homme, mais il ne veut pas connaître en lui le contenu universel. L'individualiste souhaite fébrilement se libérer du monde, du cosmos, et il n'aboutit qu'à l'esclavage. Car la séparation intérieure d'avec l'univers a nécessairement pour résultat une dépendance extérieure. L'individualisme est l'évidement de l'individualité, son appauvrissement, la diminution de son contenu mondial, c'est-à-dire une tendance vers le non-être. L'individualité ayant atteint l'absolue désunion, l'éloignement absolu d'avec l'univers, d'avec la hiérarchie des créatures vivantes, retournerait au non-être, serait détruite intégralement. L'individualité et l'individualisme sont contradictoires. L'individualisme est l'ennemi de l'individualité. L'homme est un membre organique de la hiérarchie mondiale, cosmique, et la richesse de son contenu est directement [202] proportionnée à son union avec le cosmos. L'individualité de l'homme ne trouve la plénitude de son expression que dans la vie universelle et cosmique. L'individualité de l'individualisme devient vide, sans contenu. La liberté de l'individualisme n'est qu'une convulsion maladive. L'ibsénien Peer Gynt renforce-t-il son individualité ? Peer possède-t-il la liberté ? Il a affirmé

hystériquement son individualité, et en fait, il a été privé d'elle, il n'a plus été lui-même, une personnalité, mais l'esclave de la nécessité. *Peer Gynt* est la tragédie géniale de l'individualisme [102], l'individualisme lui-même étant la tragédie de la liberté vidée de son contenu. L'individualisme ne dit pas : « Je veux telle chose » (contenu), il dit : « Je veux ce que je souhaite » (vide). L'acte volontaire libre doit avoir un contenu, un objet, un but, il ne peut être vide, sans objet et sans but. L'acte volontaire libre veut « quelque chose », et non pas « ce qu'il peut vouloir ». L'affirmation même de ce droit de l'individu de vouloir tout ce qu'il peut vouloir, constitue une psychologie servile, la psychologie de celui qui a perdu la liberté, la psychologie de l'âge infantile. Les êtres véritablement libres affirment une volonté effective et non formelle, ils savent ce qu'ils veulent. La liberté formelle et sans contenu est la liberté du vieil Adam, la liberté de la chute, la liberté de l'âge infantile du monde. C'est dans l'individualisme que naît cette liberté sans contenu. L'individualisme peut être le symptôme de la crise universelle, mais il demeure encore dans l'époque anté-créatrice du monde, et la volonté aveugle qui se manifeste en lui est une non-liberté. Par l'individualisme, la liberté reçoit une direction illusoire et elle se détruit. L'individualité et sa liberté ne s'affirment que dans l'universalisme. [203] La volonté libre et avertie dirige l'acte de son vouloir, son action, vers la vie cosmique et divine, vers un riche contenu de vie, et non vers le vide. La volonté libre et voyante est une volonté créatrice, sortant d'elle-même pour rejoindre la vie cosmique. L'individualisme, par son essence, n'est pas créateur, il est négatif et vide, et c'est ainsi que l'homme perd le contenu universel vers lequel seulement peut être dirigée la création. La définition même de l'individualisme est encore confuse et insuffisamment précisée. On comprend parfois par ce terme la libération de l'individualité du joug extérieur, de la contrainte naturelle ou sociale imposée par la morale et par la société. En ce sens, il faut reconnaître à l'individualisme une valeur positive. On ne saurait par exemple nier que l'individualisme de l'époque de la Renaissance ait contenu des éléments sains et féconds. L'âme humaine s'est dressée plus haut que l'état, que les mœurs et les

102 Peer Gynt représente la tragédie mondiale de l'humanité au même titre que Faust. Il serait difficile dans toute la littérature de trouver quelque chose d'égal en force à l'entretien de Peer avec le fondeur de boutons. Le problème du destin de l'individualité humaine est posé là avec une force si bouleversante que le sang se fige de terreur.

coutumes, plus haut que toute structure extérieure, plus haut que tout le monde extérieur. Mais au sens strict du mot, qui n'apparaît qu'à notre époque, l'individualisme s'oppose néanmoins à l'universalisme, il est la rupture de la personne humaine d'avec l'universel, il est sa propre déification. Un tel individualisme conduit à la destruction de l'homme, à sa chute dans le néant. L'homme est infiniment misérable, si rien n'est au-dessus de lui, et infiniment riche et fécond, si au-dessus de lui, il y a Dieu. Le mouvement est impossible à l'homme, s'il n'existe en dehors de lui rien de supérieur et de divin, vers quoi il puisse se mouvoir. Libérer l'individualité humaine de Dieu et du monde équivaut à la tuer. Cette libération n'est qu'une apparence diabolique. La liberté de l'homme est liée à la liberté du monde, et [204] ne peut se réaliser que dans la libération mondiale. Il faut délier, désenchaîner la nécessité, afin que l'homme puisse accéder à une vie libre et supérieure. L'individualisme ne fait que renforcer, aggraver la dispersion, l'éparpillement du monde en atomes fragmentés, — éparpillement qui finalement le condamne et le livre au joug obligatoire de la nécessité.

*

*   *

L'assujettissement, la mise aux fers de la hiérarchie des créatures, a pour résultat de faire descendre l'individu au niveau le plus bas de l'être, et de l'accabler sous un poids matériel. L'accablement de la matière nous dissimule le secret créateur de l'être. Le monde se présente à nous sous l'aspect de la nécessité, d'une matérialisation qui pétrifie et qui tue. La création est-elle possible pour la nécessité, et par la nécessité ? Nous savons déjà que dans le royaume de la nécessité, seule est possible l'évolution, c'est-à-dire la répartition d'une énergie déjà donnée. La liberté seule crée le gain absolu dans le monde parce qu'elle crée librement. Le déterminisme ne nous retient dans ses liens obligatoires, que parce qu'il ne croit pas qu'il existe une liberté de la personne qui se forge victorieusement à travers les chaînes de la nécessité. Le secret créateur de l'être ne peut pas être découvert passivement, dans une atmosphère d'obéissance à l'oppression de la matière. On ne peut le saisir qu'activement, et dans l'atmosphère même de l'acte créateur. Comprendre l'activité créatrice de la personne, signifie être soi-même et activement, une personnalité créatrice. Le semblable est compris par [205] le semblable. La parenté intérieure du sujet de la

connaissance et de l'objet de la connaissance, c'est là une condition indispensable de la connaissance véritable. Ce qui est libre est seul à connaître la liberté. Ce qui est créant, à comprendre la création ; seul l'esprit connaît le spirituel, seul le microcosme connaît le macrocosme. Comprendre quoi que ce soit dans le monde signifie l'avoir en soi. La connaissance est un acte créateur, mais, entendue comme une soumission passive, elle ne peut pas engendrer une activité créatrice. On ne peut pas attendre la connaissance de la liberté mondiale et du secret créateur du monde, de la part de ce qui est isolé et contraire au monde de l'individualité. La puissance créatrice libre de l'individualité suppose son universalisme, son microcosmisme. Tout acte créateur a une portée universelle, une signification cosmique. L'acte créateur de la personnalité pénètre dans la hiérarchie cosmique, s'affranchit de la puissance mortelle des hiérarchies inférieures et matérialisées, délivre l'être. Dans sa liberté et dans sa création, la personnalité ne peut être arrachée et isolée du cosmos, de l'être universel.

*
*   *

Cet anti-universalisme, destructeur de la personnalité, n'est pas seulement inclus dans le schisme des individualités, mais aussi dans le schisme des sectes. L'homme est libre dans l'universel, mais dans la secte, il est esclave. L'erreur de tout sectarisme consiste dans cette rupture d'avec le cosmos, d'avec l'étendue cosmique ; dans l'incompréhension de la responsabilité universelle de chacun en tous et en tout. [206] La secte veut se sauver elle-même, elle ne veut pas se sauver avec le monde. Dans la psychologie du sectarisme, il y a de l'autodévoration, de l'autosuffisance et de l'orgueil. La psychologie sectariste méprise le monde, et est toujours prête à vouer une partie de ce monde à la perte, comme quelque chose d'inférieur. Psychologie qui, en son essence, n'est pas chrétienne ; il n'y a rien en elle de l'universalité chrétienne et de l'amour chrétien du monde. Elle ignore que le Christ n'est pas seulement *mon* Sauveur, le Sauveur de *mon* navire, mais qu'Il est aussi le Sauveur du monde. Cette psychologie séparatiste ne veut pas porter le fardeau de la responsabilité du destin des hiérarchies inférieures de l'être. Dans l'orthodoxie historique, comme dans le catholicisme historique, existe une tendance au sectarisme, à l'affirmation exclusive de soi, un défaut d'esprit universaliste. L'individualité se flétrit, partout où il n'y a pas d'esprit universel. La

conscience chrétienne, la conscience du Logos universel, ne peut se concilier ni avec l'individualisme, ni avec le sectarisme ; les deux tendances lui sont également contraires, qu'elles viennent d'un individu isolé ou d'un groupe. Car il peut y avoir un individualisme de groupe, il peut y avoir la sécession d'un groupe hors du cosmos et sa propre exaltation. Le sectarisme est plus dangereux que l'individualisme, car il crée l'illusion de l'universalisme, l'illusion de s'arracher de l'isolement individuel. L'individualisme d'un groupe est plus difficile à combattre que celui d'un homme isolé. La secte est déjà un faux-semblant d'église, un faux-semblant de collectivité. Dans la psychologie du sectarisme, il y a une magie supra-personnelle, de laquelle il n'est pas aisé de s'affranchir. Le sectarisme [207] s'enivre d'un breuvage qui lui donne l'illusion que l'être s'élève dans l'extase. C'est une fusion mensongère qui s'accomplit, une fusion hors du cosmique, hors de l'universelle hiérarchie. L'église, dans son essence mystique, est un organisme cosmique, une hiérarchie cosmique et universelle avec le Christ, et au cœur de l'être. Mais dans la secte se forme un faux-semblant d'organisme, une fiction. Tout ce qui n'est pas cosmique, universel dans son esprit, est déjà une tendance vers le sectarisme, bien que portant la marque de l'Église officielle. Mais pour la conscience chrétienne, l'isolement est plus admissible que le sectarisme. L'individualité est malgré tout une réalité et une valeur authentique. Elle peut être amenée à surmonter les conditions de son isolement et de sa crise, à dépasser les formes vieillies de son unicité. Tandis que la secte n'est toujours qu'illusion, fantôme ; elle n'a pas de réalité, et ne possède pas de valeur propre. Ce que l'Église, officiellement, appelle « sectarisme », peut être le témoignage et le symptôme d'une soif religieuse, d'une aspiration à une vie spirituelle supérieure. Mais je prends ici l'esprit de secte dans son sens intérieur, et c'est justement dans l'Église officielle que je le découvre plus que dans la « secte ». Et c'est donc que l'esprit de secte est pire que l'isolation. L'isolation peut se concilier avec un collectivisme et un sens authentique de l'Église. L'homme d'une conscience universelle et d'une conscience religieuse peut être seul dans l'entreprise et dans l'audace créatrices. L'isolement est concevable pour le chrétien dans une époque transitoire et qui n'est qu'un passage vers l'époque mondiale de la création. Mais la secte représente une conception fausse de l'Église et de l'œcuménie, et c'est pourquoi [208] il semble impossible de la concilier avec la conception authentique. L'isolement ne signifie pas fatalement l'indi-

vidualisme. Il n'est pas la rupture avec le cosmos, — il peut être le symptôme de ce fait que la personnalité a dépassé les conditions qui l'entourent, mais que son contenu universel n'est pas encore reconnu par les autres. L'isolement supérieur est divin. Dieu lui-même connaît un isolement immense et douloureux, ayant dépassé le point où il est pénétré par le monde et par les hommes. Le Christ a été solitaire et incompris le long de sa route. On n'a compris et connu le Christ qu'après son supplice et sa mort. La solitude est donc pleinement conciliable avec l'universalité, il peut y avoir en elle plus d'esprit universel que dans une société grégaire. Toute hardiesse, toute impulsion créatrice donnent le sentiment de la solitude, de la non-communication, mènent au-delà des échanges sociaux. Il y aurait, par conséquent, une illusion dangereuse à vouloir vaincre l'isolement par la collectivité de la secte ; mais il n'y en a pas à vouloir le vaincre par l'universalité. La solitude se place en dehors de l'antinomie entre l'individu et l'universalisme, et c'est pourquoi, elle peut enfermer l'un aussi bien que l'autre. Le seul peut être plus universel, plus complet qu'une collectivité entière. Nietzsche, l'unique et le solitaire, a eu un esprit plus universel que s'il avait appartenu à une secte quelconque, à une collectivité sociale, ou même à une Église officielle. Il ne convient jamais d'oublier que la voie religieuse va de la personnalité au social, de l'intérieur à l'extérieur, et au cosmos à travers l'individuel.

*

*   *

[209]

Dieu attend de l'homme la liberté la plus haute, la liberté du huitième jour de la création. Une haute responsabilité pèse sur l'homme du fait de cette attente divine. *La liberté dernière, ultime, la hardiesse de la liberté et le fardeau de la liberté, c'est là le bienfait que doit apporter l'âge religieux parvenu à son épanouissement*. Entrer dans la plénitude de l'âge religieux signifie connaître la liberté finale. Le fait que la conscience chrétienne ne soit pas parvenue à cette période d'accomplissement, a rendu impossible jusqu'à présent que l'homme prît conscience de cette liberté. Le christianisme a toujours été le tuteur des âmes non encore adultes. Et c'est pourquoi le christianisme ne s'est pas encore révélé dans la plénitude, en tant que religion de la liberté. Le mal lui-même doit être reconnu comme l'expérience de la liberté. La religion de la liberté est la religion des temps apocalyp-

tiques. Il n'y a que les temps extrêmes pour connaître la liberté extrême. Le christianisme en tant que religion éducatrice et tutrice des êtres non encore développés, en tant que religion des contes pour enfants, dégénère et meurt. L'âge actuel de l'homme, les temps actuels et leur échéance ne peuvent correspondre qu'à la religion de la liberté, du courage et non de la peur. C'est cette liberté que, dans sa longue enfance, l'humanité chrétienne a considérée comme un fardeau. A présent qu'elle a dépassé l'âge de sa maturité, qu'elle touche à un terme, il semble que resplendisse enfin pour elle cette notion, que Dieu attend de l'homme la découverte d'une liberté par laquelle doit se révéler ce qui n'était pas prévu par Dieu lui-même. Dieu a justifié ainsi le secret de la liberté, posant dans sa puissance des bornes à sa propre prévision. Des êtres privés de liberté ne sont pas nécessaires à Dieu, ils ne peuvent [210] entrer dans le cosmos divin. C'est pourquoi la liberté n'est pas un droit, mais une obligation et une vertu religieuse. L'esclave ne peut pas être admis dans le royaume de Dieu, il a perdu la filiation divine et ne relève que des sphères inférieures. Il y a donc une liberté qui correspond à l'époque créatrice du monde. Et jusque-là il n'y a eu que la liberté de la loi et du rachat. Quels seront désormais les chemins de la liberté ? L'ascétisme qui conduit à la sainteté est-il le chemin unique vers l'affranchissement, — ou existe-t-il un autre chemin ?

Chapitre VII

LA CRÉATION ET L'ASCÉTISME GÉNIE ET SAINTETÉ

Il existe une sorte de technique commune à toutes les expériences religieuses, encore que l'esprit qui les anime soit très différent. Le fonds de toute religion authentique et de toute authentique mystique est le désir de vaincre le « monde » comme une essence inférieure. Et l'ascétisme est le chemin obligatoirement tracé pour parvenir à cette victoire. Aucune vie mystique ou religieuse ne sera donc concevable sans le passage par l'ascétisme, sans cette victoire remportée sur une nature inférieure au nom d'une nature plus élevée. L'ascétisme (qui est éminemment tension spirituelle) représente généralement la méthode reconnue de toute expérience religieuse ou mystique, mais le contenu spirituel enfermé dans cette méthode formelle peut être infiniment différent. Par exemple, on ne peut nier la ressemblance qui existe entre les pratiques mystiques des Yoghis orientaux et le christianisme oriental, tout en reconnaissant que l'esprit de ces deux types de mystiques est différent et même contradictoire [103]. Les pratiques mys-

103 LADIJENSKI, dans son livre sur la *Supra-connaissance*, fait un essai de comparaison entre l'expérience mystique de l'ascèse orientalo-chrétienne telle qu'elle est exprimée chez Dobrolioubiuc, et le yogisme Hindou. Il est déjà précieux de poser le problème. L'ascèse chrétienne et la yoga sont, formellement, très semblables. La non-expression, caractéristiquement orien-

tiques des Yoghis sont le chemin des déshérités qui, d'en bas, s'efforcent de monter vers le haut. C'est le chemin de la contrainte et non celui de l'amour [104]. Les pratiques mystiques occidentales, basées sur la présence du [212] Christ, sont dès l'abord comblées par l'amour. Et pourtant, entre la mystique de saint Siméon et un Yoghi existe une ressemblance formelle et méthodologique. De part et d'autre, on trouve ascétisme, concentration, victoire sur les passions, victoire sur ce monde et prévision d'un monde nouveau. Rien de plus aisé que d'identifier l'action raisonnée à une pratique Yoghiste. Celle-ci contient du reste une part de vérité éternelle. L'ascétisme est un des chemins éternels de l'expérience religieuse, dont la valeur et l'efficacité ne peuvent être mises en doute. S'il représente une technique, une méthodologie formelle, cette méthode et cette technique servent une expérience purement religieuse par son contenu. Aucun mystique n'a douté des buts et du contenu que son ascétisme renferme et que ce contenu et ce but était un monde différent, l'accession à la vie divine. Ce n'est donc qu'accessoirement que nous voyons dans l'ascétisme une méthode, c'est-à-dire une négation plus qu'une affirmation. Mais au-delà de cet aspect négateur se cache la vie en Dieu, l'élection à une vie autre. Le chemin de l'ascétisme, négateur en ce qui concerne sa technique, est positif par son contenu, qui signifie le retour en Dieu.

Mais une question se pose ici devant nous : existe-t-il pour l'homme un autre chemin religieux, une autre expérience religieuse, l'expérience de l'extase créatrice ? Car l'ascèse en elle-même n'est

---

tale, du principe anthropologique dans la mystique est un lien entre elles. Lorsque se découvre dans l'homme le principe divin, l'homme cesse d'exister et devient la divinité, l'Unique. L'être pluralisé est illusoire. Aujourd'hui, la conception religieuse de l'Occident doit réélaborer en elle l'antique sagesse de la Yoga. C'est ce qu'essaie de faire Steiner. Très représentatif aussi sous ce rapport est le livre du philosophe polonais LIOUTOSLAVSKI, *Volonté et liberté*, qui veut faire la synthèse de la Yoga orientale et des voies chrétiennes.

104 SOUOMI VIVE KANANDA, dans son livre *Philosophie de la Yoga. De la Radja Yoga*, caractérise très clairement l'essence de la Yoga. Les yogi de l'Inde jugent aujourd'hui opportun de rapprocher la culture européenne de leur propre sagesse. Le livre du Yogi Ramadcharaka est également intéressant. Le Yogisme est tout imprégné du culte de la force. L'homme doit découvrir en soi une force divine mondiale et se faire le possesseur de la nature. La divinité est le fondement de l'homme et elle doit engloutir l'homme tout entier.

pas créatrice ; les extases ascétiques des saints et des mystiques ont été les extases du retour à Dieu, les visions de la lumière divine, mais non la création d'un monde nouveau et d'une vie non encore vécue. L'expérience de l'extase créatrice, en tant que chemin religieux, ne s'inscrit jusqu'à présent ni dans la notion des [213] Pères de l'Église ni dans les anciens mystiques [105]. L'expérience créatrice, l'extase créatrice, ou bien ont été rejetées complètement par la conscience religieuse comme « mondaines » et passionnelles, ou bien celle-ci s'est contentée de les autoriser et de les tolérer. Mais elle n'a jamais vu en elles qu'une manifestation « mondaine » et non « spirituelle ». Cette justification même qu'elle lui fournissait dans les cas les plus favorables d'un point de vue religieux prouve que la religion considère la création comme une chose qui lui est extérieure. La conception religieuse ancienne se posait donc le problème de la justification de la création. La conscience religieuse nouvelle doit se poser celui de l'expérience créatrice en tant qu'expérience religieuse, justificatrice elle-même au lieu d'avoir besoin d'être justifiée. L'expérience créatrice est spirituelle au sens religieux du mot [106]. Non moins spirituelle et non moins religieuse que n'est l'ascétisme. Mais une telle donnée du problème ne peut apparaître que dans l'époque universelle où nous sommes, dans une époque coupée de l'époque précédente et qui s'achemine déjà vers la période universelle de la création. Tant que le chrétien était dominé par l'idée de la faute et du rachat, le problème de la création se dissimulait ; il ne se posait qu'en tant que mondain et culturel. Sur ceux mêmes qui prenaient la défense de ce point de vue créateur pesait vaguement comme un soupçon d'éclectisme. Poser le problème de la création d'une manière religieuse, c'est déjà aborder une nouvelle époque. Le véritable élan créateur, celui auquel l'homme

---

105 Saint Isaac Sirianine dit : « Le monde est un nom collectif embrassant en soi les passions » (*La création chez les Saints, par notre Père abbé Isaac Sirianine*).

106 Lorsqu'on lit *La Voie vers l'initiation*, ou *La Voie vers la connaissance de l'homme*, de STEINER, où il parle du chemin occulte vers une vie spirituelle plus haute, on peut penser qu'avant la découverte de ces voies occultes, il n'y avait pas dans le monde de vie spirituelle, que le monde était absorbé uniquement dans le plan physique. On ne peut expliquer en lisant Steiner les expériences spirituelles du passé ni l'acte créateur des poètes et des philosophes. Léonard créa la Joconde, Gœthe, le Faust, et Hegel, la Phénoménologie de l'esprit, tout autrement que par les voies de la méditation occulte, — et cela constituait une vie spirituelle.

participe par tout son être, est une voie religieuse, la voie d'une connaissance religieuse entièrement neuve, celle de l'époque mondiale de la création.

[214]

*
* *

La création répond pleinement aux prescriptions évangéliques : elle n'aime ni le monde ni ce qui est du « monde ». Celui qui crée ne se sent pas de ce « monde ». La création représente un effort pour surmonter le monde au sens où le veut l'Évangile ; victoire différente, certes, de celle de l'ascétisme, mais dont la valeur est également précieuse. L'homme, par son acte créateur, s'évade de ce monde-ci pour pénétrer dans un autre. Il crée un univers différent, un authentique cosmos. La création elle-même est un cosmos ; elle n'est en aucune sorte une adaptation à la nécessité ambiante, elle est au contraire la mise en échec de cette nécessité. La prescription évangélique de ne pas aimer le monde demeure en vigueur et ne pourra jamais être transgressée, car ne pas aimer le monde signifie être libre et reconnaître en soi la filiation avec Dieu. Tandis qu'adhérer au monde est se soumettre à la nécessité. Non seulement la création se montre fidèle à cette haute prescription de la liberté, mais encore c'est elle qui, par son essence, en découvre le sens profond. La création signifie l'abolition, la destruction de toute chaîne. Voie différente, qualitativement, de celle de l'ascétisme, elle est le chemin de la révolte hardie, et non celui de l'obéissance. Car il est désormais impossible à une conscience chrétienne imbue de l'enseignement du Christ, de trouver à ce monde-ci une justification. Aucun accommodement avec lui n'est possible sur le plan religieux. Le « monde », c'est l'ombre de la lumière. Le monde-cosmos est divin dans sa pluralité, mais ce monde-ci est une chute hors de la vie divine. Les valeurs créatrices ne sont ni dans ce « monde » ni [215] hors de lui. L'acte créateur est transcendantal à toute relation avec le monde, il en est intégralement sorti. L'insuffisance de la révélation chrétienne selon le Nouveau Testament ne consiste donc pas dans le fait qu'elle ne justifie pas le monde, mais au contraire dans le fait qu'elle ne justifie pas la création, ou plutôt qu'elle n'est pas encore une révélation de la création. La critique du christianisme historique doit être dirigée non pas vers son refus du monde, vers son intransigeance, mais au contraire vers ses tentatives

d'accommodement et de compromis. Entre ce christianisme et la créativité, il y a antinomie absolue. Le christianisme historique avait gardé en lui la tendance païenne à s'adapter à la nature, à concevoir l'être sur le plan physique. Rien en cela ne le préparait à l'ascétisme ni à aucune manifestation spirituelle. Le secret créateur du cosmos ne lui était pas encore divulgué, il n'existait pas pour lui d'au-delà ni de pluralité des mondes. Cette relation d'obéissance au monde qui vient du paganisme, cette acceptation des choses, jusqu'au mal inclusivement, rendent impossible tout accord entre cette forme du christianisme et la création. Au contraire, entre la création et l'ascétisme, il n'y a pas d'antinomie fondamentale. La création n'affirme rien de ce que nie l'ascétisme, et réciproquement. Ce surpassement du monde que professe l'ascétisme, elle le suppose et le veut accompli.

La création authentique ne peut pas être démoniaque, demeurer au niveau des ténèbres. Ce que l'âme humaine renferme de démoniaque se consume par la création et se transforme en une autre essence. Le mal est rivé à ce monde, il participe de ses passions et de ses charges. A mesure qu'elle s'élève, la création [216] s'en éloigne. Le créateur peut être démoniaque, et ce démonisme peut marquer sa création. Mais une grande création ne reste pas marquée par le démonisme. C'est ainsi qu'on peut penser que la nature profonde de Léonard de Vinci contenait un poison démoniaque. Mais cet élément devait se consumer au feu de la création, se changer en quelque chose de différent, en une libération. C'est le démonisme de Léonard qui apparaît dans la Joconde, dans le Bacchus, dans le saint Jean-Baptiste. Étaient-elles donc vouées à disparaître, ces grandes créations du génie léonardesque ? Non certes, et c'était au contraire la nature mystérieuse du mal qui devait se métamorphoser dans le processus du génie. Il y a dans la Joconde une beauté éternelle qui conduit à l'éternelle vie divine. La vie créatrice est dans l'éternité et non dans les choses périssables. Combien sont donc impuissantes et pitoyables les considérations moralisantes dispensées sur des œuvres insignes ? La beauté née de l'acte créateur constitue déjà un passage dans un autre monde, dans le cosmos, elle ne peut plus enfermer les ténèbres qui ne relèvent que de la nature faillible du créateur. Un tableau ou un poème n'appartiennent pas au plan physique de l'être, en eux aucune pesanteur. Ils s'en vont déjà dans la liberté du cosmos. L'acte créateur porte en soi

sa révélation et sa valeur, quelque jugement extérieur qui puisse être porté sur lui.

*

* *

C'est avec la pénitence que commence la lutte de l'homme contre les ténèbres du péché. La vie spirituelle ne serait pas concevable sans ce grand mystère [217] de la pénitence. C'est sur ce chemin, semé de dangereuses embûches, qu'apparaissent les fruits spirituels de la meilleure vie. Pourtant le repentir n'est pas toujours fécond. Il peut ne porter aucun fruit, et que celui qui l'éprouve soit mené par lui jusqu'au bord du suicide spirituel. Un repentir stérile épaissit en l'homme ses ténèbres intérieures, le conduit à l'auto-dévoration. Un pas de plus dans cette voie, et l'individu serait condamné à la mort spirituelle. Les Pères [107] et les mystiques ont toujours répété que le repentir était fécond, qu'il ne devait pas mener jusqu'au désespoir, parce que le désespoir est le plus grand des péchés. Mais la valeur du repentir serait d'engendrer une vie nouvelle. S'il dégénère en désespérance, si par lui l'homme est condamné à ne plus voir d'issue, il perd toute valeur et doit à son tour être dépassé. Il ne reste alors qu'un chemin pour échapper à la mort spirituelle, c'est celui de l'ébranlement créateur de l'esprit. Mystérieusement et miraculeusement, le repentir de l'âme se change en élan vers la création, qui libère et fait renaître les forces humaines. La création ne peut pas remplacer le repentir, le passage par le repentir est inéluctable pour l'homme. Mais l'élan et l'extase de la création sont la voie révolutionnaire vers une vie nouvelle à laquelle la pénitence ne peut pas mener. En soi le repentir n'est pas encore une renaissance : la renaissance est déjà un soulèvement de la création. Ceux qui exhortent l'homme au seul repentir de ses fautes, et lui défendent de s'exprimer par la création, le condamnent en fait au désespoir et à une sorte de mort. En même temps que les ennemis de la créativité, ils sont ceux aussi de la résurrection de l'esprit et de son

107 Saint Macarie l'Égyptien dit catégoriquement que « l'ascèse et le repentir peuvent ne porter aucun fruit... » « Celui qui excelle dans le jeûne, les veilles, le psalmodiement, dans toutes les vertus, il se peut que dans son cœur ne soit pas parfaite encore l'action mystique de l'esprit... Alors tous les degrés de l'ascèse à laquelle il est parvenu deviennent inutiles car l'homme ne possédera pas la joie spirituelle éclose mystérieusement dans le cœur » (*Entretiens spirituels, messages et paroles, de notre Révérend Père Macarie l'Égyptien*).

accès à une vie nouvelle. La création est un acte aussi religieux [218] que l'ascétisme. L'ancien ascétisme patristique comportait un message nouveau, il était comme un défi héroïque jeté à la nature antique, au vieil Adam. Aujourd'hui, cet ascétisme est mort et ne peut plus transmettre à l'humanité que des miasmes cadavériques. Son esprit révolutionnaire s'est mué en sclérose et en inertie. Isaac Sirianine était extraordinairement vivant et l'est demeuré longtemps ; il a lutté en surhomme contre la nature primitive et il lui a opposé sa dynamique et sa foi. Mais aujourd'hui le grand, l'éternel, le saint Isaac Sirianine serait pour nous un instrument de mort. Le mouvement de son action serait immobilité. C'est que le monde doit connaître de nouvelles formes de la discipline ascétique [108]. La vieille expérience de soumission et d'obéissance s'est révélée mauvaise : et l'on ne peut que bifurquer vers un chemin autre que celui de l'obéissance au monde et au mal terrestre, lorsqu'il est prouvé que les fruits de cette obéissance dégagent désormais une odeur de mort. Ce n'est plus avec une humble soumission que l'homme doit affronter le monde, mais avec l'activité créatrice ; l'activité créatrice seule peut le mener à l'association divine, puisque l'ascétisme, jadis révolutionnaire, s'est mué en un conservatisme attardé. Pour Théophane Zatvornik, qui fut au XIX[e] siècle le continuateur d'Isaac Sirianine et le remit en honneur, le nœud de la mystique n'était pas l'opposition à l'antique conception de la nature et la préparation d'une vie nouvelle, — mais avant tout l'obéissance aux suites du péché, la justification et la conservation des formes établies, et il sauvegardait ainsi, dans cette étrange mystique, toute l'ancienne organisation du monde et de la vie [109]. Il est difficile

---

108 Ce n'est pas en vain que la question d'une assimilation avec la sagesse disciplinée des Hindous a mûri dans la conscience religieuse de l'Occident. Sur ce terrain, il faut avant tout modifier les rapports avec le corps. Déjà dans cette vie terrestre, l'esprit doit sans cesse se créer une chair nouvelle. C'est ainsi que sera affermie la voie vers la méditation constructrice qui consacre l'indépendance de notre vie spirituelle supérieure. À cette conception doit se lier l'autonomie du « moi » humain, l'unicité irrépétable de la personne humaine, dans son union dans la Personne du Christ. Ceci non seulement ne figure pas dans le Yogisme anté-chrétien, mais non plus dans le Steinerisme post-chrétien.

109 *L'Esquisse d'une morale chrétienne*, de l'évêque THÉOPHANE est le fruit, au milieu du XIX[e] siècle, de la conscience patristique. Théophane, au fond, nie le christianisme en tant que religion de la liberté. Il est encore dans la religion non adulte. « Ni dans l'homme même, ni hors de lui rien n'est libre,

d'imaginer par quels chemins une mystique [219] ascétique peut se transformer en une organisation de vie adaptée à « ce monde ». L'esprit créateur lui-même est désigné alors comme le péché. C'est que le christianisme jadis jeune, neuf, révolutionnaire, est devenu caduc et périmé, qu'il s'est changé en une autorité extérieure que la sclérose gagne lentement. Ce qui pour d'autres avait été la vie devenait donc pour nous une formule morte, à laquelle rien d'intérieur ne nous reliait plus. Le Nouveau Testament revit dans la religion des clercs et des pharisiens. Et le christianisme, au moment où s'ouvre l'époque religieuse de la création, subit le même phénomène de vieillissement et de sclérose dont fut frappé l'Ancien Testament devant l'apparition du Christ. Les exhortations à la pénitence ont cessé de porter leurs fruits ; elles n'expriment plus rien de vivant.

---

tout est édifié selon des lois définies par la volonté de Dieu qui demeure seul après cela parfaitement libre. » (*Esquisse d'une morale chrétienne*). « La nécessité première et fondamentale est la soumission intégrale à la foi véritable. Cette foi vient de Dieu, elle est son ordre tout puissant à nous ses sujets. » Il est difficile de concevoir où Théophane a pu trouver dans la révélation évangélique de liberté et d'amour « l'ordre donné » et l'exigence « de complète soumission ». Il se tient encore au stade des illusions et des terreurs imaginaires qui menacent les êtres mineurs. « Au-dessus de tout il y a l'*ordre* ». L'homme doit apporter la régularité dans toute sa vie, dans ses occupations et ses relations, tout doit être fait avec *mesure*. Mesure dans la nourriture et la boisson, mesure dans l'habillement, dans l'ornement de la maison, dans le travail et le repos, dans les liaisons et les relations. Théophane donne une série de règles pour une bonne situation économique moyenne, pour un bourgeoisisme tempérant. Il arrive jusqu'à dire ceci : « il ne faut pas s'abstenir d'un moyen de correction extrêmement efficace, le châtiment corporel ; le mal est là qu'on ne peut chasser de l'âme qu'en faisant souffrir le corps... » Théophane, s'il parle de l'amour, c'est de l'amour « avec soumission et respect ». Dans le Tsar, dans le Gouverneur, dans le Père, dans le maître, il voit une série de degrés hiérarchiques auxquels on doit se soumettre d'une façon absolue. Tout degré hiérarchique, que ce soit du gouverneur ou du Père, comporte une dignité familiale qui ne s'élève ni se s'abaisse, qui n'attire ni ne pardonne. Même le serviteur doit prendre conscience de sa dépendance et être prêt à une soumission silencieuse et sans restrictions. Le Maître, d'autre part, doit se préoccuper du salut de l'âme de ses serviteurs. Et ainsi pour tout. C'est un système bien établi pour l'obéissance et la peur et qui ne laisse aucune place à la liberté et à l'amour. L'évêque Théophane est au fond un monophysite. Il nie l'homme, le Dieu-Homme et la divo-Humanité.

*
* *

Notre christianisme n'est donc plus jeune, il est âgé de deux mille ans. L'Église chrétienne est très vieille. On ne saurait mesurer le christianisme à la croissance individuelle de l'homme, à ses mérites, au degré de ses victoires sur le péché. Si l'on compte le temps où remonte sa formation individuelle, ce n'est pas de trente ou quarante ans que chaque chrétien est âgé, mais de 2000. Car chacun a reçu en soi l'expérience religieuse universelle du christianisme. Le christianisme a l'universalité du temps. Il serait donc absurde d'évaluer son développement à l'étalon de notre brève vie. Le développement universel du christianisme, la durée universelle et l'échéance de la création religieuse ne dépendent en rien des mérites personnels qu'un homme a su s'acquérir dans sa lutte [220] contre le péché. Il me sera beaucoup révélé, non parce que je suis plus parfait ou moins faillible que tel autre qui vivait il y a mille ans, mais parce que je vis en d'autres temps, après d'autres délais révolus, et que la vision du christianisme a aujourd'hui une étendue plus universelle. Un concept étroitement individualiste peut seul faire cette confusion, placer les degrés de la révélation en rapport avec les degrés de la conscience individuelle. Un tel individualisme entre en conflit avec l'idée même de l'Église en tant qu'organisme universel, doué d'une vie supra-personnelle. Il y a une croissance religieuse non seulement de l'homme en tant qu'individu, mais aussi de cet organisme universel que représente l'Église. Et voilà qu'à présent cette Église universelle, en abordant sa deux millième année, va vivre une épreuve nouvelle liée à l'époque nouvelle du monde qu'elle traverse. Ce n'est pas seulement le développement individuel, c'est la sainteté individuelle qui se trouve sans force devant cette crise de croissance, devant cette accession à une autre époque cosmique, à un autre stade de la révélation. Ce stade différent de la révélation, cette époque cosmique différente, ils ne sont pas liés comme le croit abusivement l'individualisme religieux à un plus grand développement de la sainteté de l'homme. Il y eut plus de saints jadis qu'aujourd'hui. Il semble que l'homme, au contraire, ait perdu désormais le don de la sainteté. Et si c'est de la sainteté personnelle que sont attendues la révélation nouvelle et la renaissance religieuse, alors il paraît que la situation de l'homme est tragique et désespérée. Le christianisme, en tant que révélation du Nouveau Testament, a périclité. Sa sève s'est

affaiblie, et c'est en vain qu'on cherche à la réchauffer par des restaurations [221] successives. Il ne sert à rien d'infuser artificiellement la jeunesse. La sainteté chrétienne était liée à la jeunesse du christianisme. Et cette vérité éternelle, immortelle, qu'elle portait en elle est demeurée incomplète et insuffisamment révélée. Réduite à ses propres forces, cette vieille et éternelle sainteté chrétienne a été impuissante à mener l'homme jusqu'à une époque de création universelle. Chacun de nous, mauvais chrétien, ne sachant à peine se signer comme il convient, n'ayant su acquérir par soi aucun des dons véritables, vit pourtant dans une époque différente de l'époque passée où avaient vécu les grands saints et il lui serait impossible de reprendre la vie chrétienne à son commencement. Chacun de nous a reçu en lui un christianisme bi-millénaire qui l'a chargé du fardeau de la responsabilité du monde. C'est la responsabilité de la croissance universelle du christianisme qui pèse sur nous et non celle de notre développement propre.

Dans cette confusion de deux développements religieux, le développement personnel et le développement universel, gît la racine du trouble de la vie chrétienne, la cause de son malaise et de la crise qu'elle traverse. Une conception purement individualiste du développement actuel du christianisme est à la source de la réaction et de la fossilisation des formules religieuses. Il faut comprendre ce développement sous son aspect universel pour arriver à la création. Pour la conscience strictement individualiste, il n'est pas de période universelle révélée et à venir, parce que la prévision et l'attente de ces temps nouveaux ne l'ont pas traversée. Le vieux christianisme, fermant les yeux sur la croissance religieuse qui entraîne l'homme vers la hardiesse créatrice, est [222] condamné au déclin ; et le lien qui les attache encore à lui, qui les relie aux formes religieuses du passé ronge et empoisonne les chrétiens contemporains. Il serait indigne que le sentiment d'une faiblesse devînt une sainteté. La sainteté ne s'est pas enrichie par la contrainte qui règne sur l'esprit. Et ce qu'il y a d'étrange, c'est que ce ne sont pas les pires parmi les chrétiens orthodoxes qui sont aujourd'hui responsables de la sclérose de la vie chrétienne, mais les meilleurs. Peut-être les starets le sont-ils plus que tout. La notion individualiste du vieux chrétien ne veut pas connaître le profond courant anthropologique qui circule à travers les temps nouveaux. Le meilleur d'entre les starets contemporains ne pourrait répondre à l'angoisse de Nietzsche : pour lui vaut seulement la convic-

tion du péché. L'angoisse des héros de Dostoïevski ne correspond non plus à rien de ce qu'il sait. L'homme nouveau naît dans l'angoisse, il s'avance parmi les abîmes restés invisibles aux saints d'autrefois. Nous sommes arrivés en présence d'un rapport nouveau établi entre la sainteté et le génie, entre le rachat et la création.

*

* *

Au début du XIX[e] siècle, ont vécu à la fois le plus grand des génies poétiques de la Russie et le plus grand de ses saints, — Pouchkine et Séraphime Sarovskiu. Ils ont vécu dans des mondes différents, n'ont rien su l'un de l'autre et ne se sont pas trouvés en contact. Également éminentes, la grandeur de la sainteté et la grandeur du génie sont incomparables, incommensurables, comme si elles étaient faites d'essences différentes. L'âme russe seule peut à la fois [223] s'enorgueillir du génie d'un Pouchkine et de la sainteté d'un Séraphime. Or, voici la question que je pose : pour le destin de la Russie, pour le destin du monde, pour les buts de la Providence, eût-il mieux valu qu'au début du XIX[e] siècle n'aient pas vécu en Russie le saint Séraphime et le génie Pouchkine, mais, deux saints — Séraphime dans le gouvernement de Tambovsk, et un saint Alexandre dans le gouvernement de Pskov ? Qu'Alexandre Pouchkine eût été un saint, analogue à Séraphime, il n'eût pas été un génie, il n'eût pas été un poète, il n'eût pas été un créateur. Car la conscience religieuse, qui reconnaît la sainteté d'un Séraphime comme la seule voie de l'exaltation, doit considérer le génie d'un Pouchkine, privé de toute valeur religieuse, comme imperfection et comme péché. C'est avec cette imperfection, ce péché, cette carence religieuse qu'il était un poète de génie. Il eût donc mieux valu pour les fins divines que la Russie eût deux saints au lieu d'un saint et d'un poète. L'apport de Pouchkine ne peut être évalué sous l'aspect de la religion, car le génie ne se reconnaît pas pour chemin l'exaltation religieuse ; la création du génie n'est pas comptée parmi les œuvres de la religion. L'activité « mondaine » de Pouchkine ne peut donc pas entrer en comparaison avec l'activité « spirituelle » de saint Séraphime. Tout au plus la première pourra-t-elle être acceptée ou justifiée par une conscience religieuse, mais en aucun cas elle ne pourra être considérée comme un fait religieux. Il eût donc été plus favorable à la religion que, semblable à Séraphime, Pouchkine eût quitté le monde pour se retirer au couvent, qu'il eût cheminé sur les voies de l'ascèse spiri-

tuelle. La Russie eût ainsi perdu son plus grand génie, — mais qu'est-ce que la création [224] du génie, sinon une des faces du péché et du manque de foi ? Ainsi pensent les Pères et les professeurs de la religion du rachat. Pour les buts de la rédemption, il n'est pas besoin de création, pas besoin de génialité, il ne faut qu'être un saint. Le saint se construit lui-même, il se fait un autre, plus parfait que n'était son être primitif. Le génie édifie une œuvre immense, accomplit dans le monde des choses grandes, mais, ce faisant, il ne se sauve pas lui-même. La création survit seule, acceptant qu'autour d'elle soient détruites d'inestimables valeurs. Un Séraphime n'a rien édifié que lui-même, et de cela le monde l'approuve. Pouchkine a créé pour la Russie et pour le monde quelque chose de grand et d'infiniment précieux, mais lui-même il ne s'est pas créé. Dans la création, le génie apparaît comme sa propre victime. L'affaire du saint est avant tout autocréation. Pouchkine détruisait, si l'on peut dire, son âme, dans le transport génial qui le poussait à sortir de lui. Tandis que Séraphime, en lui-même, préservait son âme en la vouant à la ferveur interne de Dieu. La voie de l'autodéfense et de l'exaltation intérieure, telles qu'elles se pratiquent dans le yoghisme, l'ascétisme chrétien, le tolstoïsme ou l'occultisme, peuvent donc se révéler ennemies de la création.

Une question se pose alors à nouveau : dans le sacrifice du génie, dans son transport créateur, n'y a-t-il pas au regard de Dieu comme une sainteté particulière, n'est-ce pas une chose religieuse, comparable à la sainteté canonique ? Je crois profondément que la génialité de Pouchkine, qui, selon la foule, a perdu son âme, l'a sauvée devant Dieu, à l'égal de la sainteté d'un Séraphime. Le génie est donc à sa manière une voie religieuse, qui vaut en dignité la [225] voie suivie par les saints. La création d'un génie n'est pas « mondaine », elle est spirituelle. Il est donc heureux qu'aient vécu en Russie le saint Séraphime et le génie Pouchkine, — et non pas deux saints. Car au regard même de la religion, le génie de l'un est égal à l'ascèse de l'autre. Et de l'absence d'un tel génie, la présence des saints ne nous eût pas consolés. Le but créateur du monde n'eût pas été rempli. La sainteté est un choix et une vocation. Nul ne peut y être poussé qui ne se sent pas appelé et désigné pour elle. Et c'eût été un crime à la fois devant Dieu et devant le monde, si au nom d'une sainteté pour laquelle il n'était pas fait, Pouchkine eût renoncé à créer, eût renoncé à faire des vers. L'idée de la vocation dans une créature est en soi une idée reli-

gieuse et non « mondaine », et remplir cette vocation est un devoir religieux. Inversement, celui qui y renonce, qui enfouit dans la terre ses propres dons, est coupable devant Dieu. Dans la voie du génie, l'homme est appelé et élu comme sur celle de la sainteté. Le génie est aussi une vocation. Pouchkine était un génie-créateur désigné, et non seulement il ne pouvait pas être un saint, mais il ne le *devait* pas. C'est dans son génie créateur que devait se rassembler et s'exprimer l'expérience de toute une période créatrice, y compris son expérience religieuse. Car il est donné à toute création authentique du génie d'exprimer dans son époque une sainteté particulière, — plus prête au sacrifice que celle des ascètes et des canons de l'Église. Oui, le génie est une sainteté particulière, mais qui ne peut être reconnue et révélée que dans son acte créateur. Il est une sainteté de l'audace, et non la sainteté de l'obéissance. La vie ne peut jusqu'au bout être moulée dans la sainteté, dans une logique et une [226] harmonie supérieures. Il se peut que cette soumission heureuse ne soit pas toujours agréable à Dieu. Dans l'obscur noyau de la vie circule encore le sang de la révolte et de la lutte déicide, et c'est là que jaillit la source de la libre création [110].

Le chemin du génie créateur est jalonné par le sacrifice : au même titre que l'ascète, le créateur doit s'arracher au « monde » et vaincre le « monde ». Mais un autre sacrifice encore lui est imposé, et n'est imposé qu'à lui : le sacrifice de sa propre sécurité et la caution de son salut. Celui qui s'engage sur la voie dangereuse de la création renonce d'avance à tout abri dans la vie, il se refuse à tout établissement solide et stable, à la fois dans son existence et dans sa personnalité. Seuls sont capables d'une telle abnégation ceux qu'a saisis l'enthousiasme créateur, ceux qui ont franchi les limites du « monde ». Le fleuve a débordé de toutes ses rives. Le chemin de la sainteté, le chemin difficile de l'ascèse exige une force d'âme peu commune pour se délivrer des régions les plus basses de l'être inférieur. Mais sur ce chemin, l'homme se construit lui-même dans une sécurité intérieure. Tandis que le génie, — tragique par essence, n'a de place ni dans le monde ni

110 Ce n'est pas seulement dans la vieille conception pravoslave, mais aussi dans la conception théosophique nouvelle que l'élan créateur se trouve refroidi, réduit à néant. Et l'on comprend parfois le désir de l'homme souterrain de Dostoïevski, qui voulait envoyer au diable toute cette harmonie et vivre en liberté.

par rapport à lui. Le génie créateur ne répond à aucune des exigences du monde, ne remplit aucune de ses prescriptions et finalement ne se range dans aucune de ses catégories. Le génie présente toujours en face des jugements du « monde » quelque chose d'inopportun et presque d'inutile. Le génie est incompris du « monde », parce qu'il ne relève d'aucune des parties différenciées de l'activité humaine. Il ne saurait être objectivé comme un cas particulier de la culture, car il ne relève, en vérité, d'aucune de ses formes spécifiques, il n'est pas le moins du monde [227] engendré par des valeurs spécifiquement culturelles. Il n'y a rien dans le génie qui soit spécifique. Il apparaît comme une réceptivité universelle aux choses, comme une pénétration universelle dans une autre essence. Surtout, il est l'unité de l'être ; la qualité de la génialité appartient à l'homme, et pas seulement à l'artiste, au savant, au penseur, au réformateur social, etc. La génialité n'est pas un don spécial, — mais l'acte de l'esprit humain complet et tendu dans sa plénitude. Par sa nature, la génialité est donc religieuse, en ce qu'elle oppose l'unité de l'esprit à la dispersion du monde, qu'elle est elle-même le témoignage d'un « autre monde » et de l'élan pour y accéder. La génialité révèle dans la créature humaine une ontologie particulière, cette incapacité à accepter le monde qui porte un caractère sacré. À vrai dire, elle est elle-même un « autre monde » dans l'homme, la marque de sa nature irréelle. Le génie possède l'homme comme un démon. La génialité révèle en lui sa nature créatrice, sa vocation de créateur. Et le destin de la génialité dans une période humaine anté-créatrice est nécessairement tragique et sacrifié. Le sacrifice immanent à toute création, l'incompatibilité entre elle et une stabilité quelconque se révèlent dans la génialité. Et cette création ainsi découverte est vouée en ce monde à sa perte. Elle n'a pas en elle la force nécessaire pour se plier aux compatibilités du monde. C'est pourquoi une vie géniale est une action de sacrifice, qui comporte, sans doute, des instants d'extase bienheureuse, mais qui ignore le repos et le bonheur, et se trouve perpétuellement en un tragique désaccord avec le monde qui l'environne. C'est un fait assez connu que tous les hommes de génie ont souffert. Ceux mêmes dont la vie s'est déroulée extérieurement [228] dans la sérénité comme Gœthe ou Tolstoï, ont été intérieurement tout près du suicide et n'ont pas connu un complet équilibre intérieur. Mais la génialité s'étend plus loin que le génie. De génies, au sens strict du mot, il y en a eu fort peu, tandis qu'il existe en beaucoup d'êtres qui ne sont pas des génies, une génialité inhérente. Cette gé-

nialité potentielle est déposée au fond de leur nature : tout élan vers une création universelle est génialité [111]. Il y a des natures ontologiquement géniales, dont le désaccord avec le monde se manifeste toujours. La génialité est donc une qualité en soi, susceptible sans doute d'être affirmée et développée, mais inhérente à la nature même ; c'est une sensation particulière du monde, une tension particulière de la volonté, une force à part de la volition et du désir [112]. La génialité diffère d'une façon radicale du talent, et n'a rien de commun avec lui. On ne doit à aucun égard l'envisager comme le degré supérieur du talent.

Le talent est un don différencié, spécialisé, et qui répond à des formes définies de la culture. Il exprime la personnalité de l'artiste, du savant, du meneur politique, mais non de l'homme. Le génie, lui, est la réconciliation entre une nature géniale et un talent différencié. Un artiste génial unit la génialité de sa nature avec son talent défini. La nature du talent n'est pas organique, ontologique : elle est fonctionnelle. Rien en lui d'universel. Et le talent ne comporte pas non plus le sceau du sacrifice et de la destinée. Par contre, il est capable de créer des valeurs objectives plus parfaites que le génie ne le fait ; il est mieux adapté aux besoins et aux goûts d'une culture définie. Du point de vue de la culture, le génie est hétérodoxe : le talent obéit à des canons. Dans le génie frémit [229] toute la nature de l'esprit, sa soif

111 On trouve chez WEININGER des pensées géniales sur la génialité. Voir dans son livre *Le sexe et le caractère*, les chapitres intitulés « le don et le génie », « le don et la mémoire », « le problème du moi et le génie ». Otto Weininger établit la nature universelle du génie en opposition avec la nature spécifique du talent, et voit dans chaque individu une génialité potentielle. La génialité est une tendance particulière de l'esprit.

112 Il y a chez ERNEST HELLO, dans son livre *Le Siècle*, un très beau chapitre intitulé « le Talent et le génie ». « Le talent et le génie, dit Hello, qui diffèrent à tous les points de vue, diffèrent très essentiellement sur ce point : le talent est une spécialité, le génie est une supériorité générale ». « Le génie ne se prouve pas par une œuvre extérieure. Il se révèle intimement et magnifiquement aux yeux dignes de lui, faits pour le voir ». « Ce qu'il voit dans un éclair, c'est précisément ce que ne verront jamais les hommes patients, pendant la durée des siècles. La lenteur le tue, le retard est pour lui le plus mortel des poisons ». « Je dirai que le désir est une des forces qui ressemble le plus au génie. Peut-être quelque part ces deux mots sont synonymes. Peut-être le désir est-il le génie en puissance. Peut-être le génie est-il le désir en acte ». « Un des caractères du génie, c'est d'être extrême en toute chose. Il est violent par nature et intolérant par essence ». Hello pénètre profondément dans le courant du génie et aperçoit sa nature sexuelle et universelle.

d'une essence unique. Mais dans le talent s'incarne chaque fonction différenciée de l'esprit. La nature géniale peut brûler sans construire dans le monde rien qui soit précieux. Tandis que le talent est créateur de valeurs et valeur lui-même. Il y a toujours dans le talent une proportion et une mesure. Mais le génie est démesuré. Sa nature est révolutionnaire. Le talent se place au centre de la culture avec les « sciences et les arts ». Le génie se porte aux extrêmes et ne connaît pas de limites. Le talent est obéissance. Le génie — audace. Le talent est « de ce monde ». Le génie appartient à un autre. Enfin il y a dans le destin du génie une sainteté du sacrifice que la destinée du talent ne possède pas.

*

* *

Le culte de la sainteté devrait donc être complété par le culte du génie, puisque en eux s'accomplissent les mêmes mystères. L'ère religieuse créatrice doit s'ouvrir par l'affirmation de la nature religieuse du génie. Le génie est une voie comme la sainteté. Non plus que la sainteté, il n'est donné à tous, mais il y a dans l'être une génialité potentielle, comme il y a une sainteté potentielle, et c'est pour l'un comme pour l'autre la ressemblance et l'image de Dieu. L'homme, par son créateur, fut désigné pour le génie, et de même que, depuis longtemps, la volonté qu'a l'homme de développer en lui la sainteté, a reçu le nom d'impératif religieux, un jour doit venir où l'on traitera aussi d'impératif religieux, sa volonté de développer en lui le génie. Cet élément potentiel ontologique que représente la génialité, doit être entretenu et développé comme un élément religieux en l'homme. *La* [230] *génialité est avant tout une volonté passionnée vers une autre essence*. Il existe aussi la volonté contraire, celle de l'humilité et de la pauvreté des dons, liée généralement à une sorte de pusillanimité spirituelle ; en face d'elle, c'est la volonté de génialité qui découvre la nature supraterrestre de l'homme, la ressemblance créatrice qu'il porte avec Dieu. L'ancienne conception chrétienne s'efforçait de croire qu'aux échelons les plus élevés, la sainteté perçoit les mystères de l'être qui ne sont pas découverts par la perspicacité du génie. Dans ce qu'on peut appeler l'ère précédente du christianisme, la sainteté était investie d'une puissance spirituelle que nul autre ne pouvait acquérir. Seul, le saint était un poète véritable et un véritable gnostique. Une telle conception donnait tout à la sainteté et ne laissait rien au génie.

Est-il pourtant possible de soutenir que le don gnostique ou le don poétique dépendent, chez l'homme, de ses aptitudes morales ou religieuses ? Est-ce que le don n'est pas précisément quelque chose de différent de l'effort et du labeur ? Et le don de la sainteté n'apparaît-il pas, lui aussi, comme un don particulier, distinct des autres ? Je pense que le don gnostique était infiniment plus fort chez un Jacob Bœhme que chez saint François, que le don poétique de Pouchkine était infiniment supérieur à celui du Père Séraphime Sarovskiu. Le génie de Bœhme et de Pouchkine a découvert ce qui demeurait caché à la sainteté des deux autres. Leurs esprits, imparfaits dans l'ordre de la religion, ont conçu une beauté supérieure à celle qu'avaient pu concevoir des esprits religieusement parfaits. La sainteté ne constitue pas le don unique de Dieu et le seul chemin qui mène vers Lui. Nombreux sont les dons divins et nombreuses les voies divines. Sans [231] doute, il y eut des saints doués pour pénétrer les mystères de l'être, mais ce don de divination n'était pas dévolu à leur sainteté ; et, de même, du fait qu'un saint François d'Assise a connu la beauté, qu'il a été un poète, on ne saurait inférer que tous ses pareils eurent le don de poésie. Tous les saints n'ont pas été des mystiques. Et de grands mystiques, initiés aux secrets essentiels de l'être, n'ont été à aucun degré des saints. Les poètes, non plus, ont été rarement des saints. La conception religieuse, selon laquelle la découverte finale de la connaissance et de la beauté serait réservée aux seuls tenants de la sainteté, en détournant l'homme de son impulsion créatrice, aboutit à la stérilité et à la mort. D'un point de vue religieux, il ne resterait donc qu'à condamner tous les génies de ce monde, car sans sainteté, ils ont osé créer. Le sentiment chrétien de la vie n'est pas seulement contenu dans le labeur, dans le résultat acquis à la sueur de son front, il est contenu aussi dans la gratuité du don et dans la vie donatrice. Du reste, la doctrine chrétienne a connu en elle cette noblesse du don gratuit. C'est même en quoi elle se distingue de la doctrine religieuse de l'Inde qui, selon l'enseignement du Karma, se refuse à considérer ce qui est donné comme un bienfait. Les conceptions inséparables d'une nouvelle époque créatrice devront envisager sur le même plan, dans la sphère de la psychologie, la perfection esthétique et la perfection morale, et reconnaître dans la sphère de la mystique, l'équivalence de la sainteté et du génie. Le destin de l'homme et de l'univers n'est pas seulement incarné par le travail et la sueur, il est aussi un destin du don spontané. C'est dans ce

que l'homme donne ainsi de lui-même que résident son sacrifice et son ascèse.

*
*   *

Cette voie du génie créateur, il se peut qu'elle nous mette en présence d'un monachisme particulier, mais qui exige autant de renoncement et d'abnégation que le monachisme reconnu. La vie du génie est une vie monacale au sein du « monde ». Sa vertu est de renoncer ici-bas à tout ce qui assure le calme et la sécurité personnelle. L'homme de génie est le seul qui n'échange pas son renoncement aux biens du monde contre sa sécurité intérieure et le salut de sa personne. Car cet ascétisme modéré, attiédi, qui se pratique dans les couvents, est parfaitement adapté au monde positiviste et à l'utilitarisme d'une vie moyenne. Tandis que le génie créateur ne se concilie avec aucun positivisme. Et cette vocation du créateur, la vocation du génie, exige un renoncement plus total hors de toute organisation positive, que celui des moines d'autrefois. L'esprit du clergé, l'esprit « ecclésiastique » a toujours été propice à une économie utilitaire et à un accommodement « mondain » avec les besoins pratiques. Lorsqu'on lit Théophane Zatvornik, en qui s'exprime l'orthodoxie du XIXe siècle, on constate que sa conception mystique est imprégnée d'une morale utilitaire, et de cette conception du monde conservatrice, qui a prévalu si longtemps dans un christianisme installé dans les conséquences du péché. Un tel enseignement justifie pleinement l'intérêt bourgeois. Il est bon pour la famille de s'enrichir. Nul besoin de se tourner vers les hauteurs, d'être spirituel. Il n'y a pas de place dans l'enseignement de Théophane pour la tragédie du sacrifice. C'est donc bien la voie créatrice, et elle seule, qui prolonge et continue, chez l'homme, le [233] mysticisme véritable des ascètes jusqu'à la victoire finale sur les réalités terrestres. L'ancienne conception chrétienne s'éloigne inéluctablement de la négation ascétique de « ce monde » pour se rapprocher de la vie positive. Mais dans la génialité doit se découvrir le secret créateur de l'être, c'est-à-dire un « autre monde ». Création et génialité ont un lien profond et secret avec la sexualité et c'est ce lien qui doit être religieusement défini.

Chapitre VIII

LA CRÉATION ET LA SEXUALITÉ. LE MASCULIN ET LE FÉMININ. L'ESPÈCE ET LA PERSONNALITÉ

C'est un des traits essentiels de notre époque d'avoir donné une place centrale au problème de la sexualité. Il semble que de secret qu'il était, il soit brusquement venu au jour. La sensation que l'homme a du monde dépend de ses réactions sexuelles ; elles sont à la source même de l'être et la polarité sexuelle est à la base de toute création. Ce qui fera la beauté et l'intérêt de l'existence y prend ses racines. Sur le plan scientifique, philosophique ou religieux, les observateurs les plus perspicaces commencent à comprendre que la sexualité n'est pas une fonction différenciée chez la créature humaine, qu'elle la pénètre dans sa totalité, et détermine l'ensemble de sa vie. On ne peut plus aujourd'hui séparer la vie sexuelle du reste de l'existence, en ne lui donnant que la signification d'une fonction spéciale de l'organisme. Car la sexualité est quelque chose d'infiniment plus vaste et plus profond que ce que l'on entend par fonction sexuelle, au sens spécifique du terme. Cette fonction spécifique est déjà le résultat d'une différenciation, d'une vie commune pré-sexuelle. Scientifiquement, rien ne permet en effet d'établir cette frontière rigoureuse entre ce qui, en ces matières, est « normal » et « naturel » [235] et ce qui, au

contraire, est « anormal » et « contre nature ». Du point de vue philosophique, la catégorie du « naturel » doit être rejetée, comme le critère du bien et du mal. La « normalité » dans la fonction sexuelle apparaît comme un effort pour limiter et endiguer un courant destiné originellement à envahir et pénétrer entièrement la créature humaine, à la fois dans son corps et dans son esprit [113]. On pourrait donc dire que l'homme est un être sexuel, — alors qu'on ne le définirait pas comme une créature qui digère. La nature sexuelle de l'homme ne peut être mise en parallèle avec aucune des autres fonctions de son organisme, pas même les plus essentielles, comme la circulation du sang. L'homme reconnaît dans la sexualité les racines métaphysiques de son être : il semble que ce soit là, dans son organisme, le lieu de rencontre de deux univers différents. Et à cet égard, le secret de l'être est déposé dans la sexualité [114]. Du reste, il est impossible à l'homme de lui échapper. Sans doute, peut-il renoncer à l'acte sexuel, en tant qu'acte différencié, nier ou surmonter sa nature fonctionnelle. Ce qui est entravé dans ce cas, c'est son énergie sexuelle, mais l'homme demeure malgré tout une créature en qui est déposée la sexualité. Les ascètes chrétiens, qui avaient dompté en eux toute vie physique, reconnaissaient cependant l'importance du problème sexuel, avec plus d'acuité

113 Les travaux du professeur SIEGMUND FREUD sont extrêmement intéressants et représentatifs. Voir sa *Théorie de l'instinct sexuel*. Il applique sa théorie pan-sexuelle à l'explication de toute chose. Voir son *Explication du rêve* et son *Léonard de Vinci*. On ne trouve chez Freud aucune obsession psychiatrique. Il conserve sa liberté et sa hardiesse d'esprit. Ce qu'il veut étayer scientifiquement, c'est cette vérité, que la sexualité est répandue en toute la créature humaine et présente en elle dès l'enfance. Il établit sur des bases positives quelques-unes des données dont Weininger eut l'intuition géniale, quoique leur esprit fût différent. Chez les disciples de Freud, la tendance à tout expliquer, y compris la vie religieuse, par une sexualité inconsciente prend la forme de l'idée fixe, caractéristique des psychiatres. Ce pansexualisme lui-même peut être le symptôme d'une sexualité inconsciente chez ses auteurs, lorsqu'il les mène à la recherche et à l'intrusion dans la vie intime, ce qui est le cas justement pour l'école freudienne. Les efforts de Freud pour expliquer de nouveau Léonard de Vinci touchent au comique, et cependant, Freud a aidé à la connaissance de la sexualité.

114 On trouve chez ROSANOV une prescience géniale. Voir son livre : *Dans un monde obscur et informulé*. Tout ce qu'a écrit Rosanov a une relation avec la sexualité. Il a de la sexualité une notion forte, mais mal élucidée. L'apparition de Rosanov est un témoignage de la perturbation, de la crise des éléments de la vie sexuelle.

peut-être que beaucoup de leurs contemporains qui, dans le siècle, menaient une vie « naturelle ». Car l'ascétisme est un des aspects métaphysiques de la sexualité. Qu'un saint Isaac Sirianine ait vécu conscient de tout ce que cette question sexuelle a de brûlant, c'est ce qui ressort des prescriptions terribles qu'il dictera : « Si tu es obligé de parler avec des femmes, détourne [236] ton visage de leur vue, et ne les entretiens que de cette façon. Éloigne-toi même des nonnes, de leur rencontre, de leur conversation et même de leur vue, comme du feu ou des embûches du diable, afin que ne se refroidisse pas en toi l'amour pour Dieu et que ton cœur ne soit souillé d'aucune passion fangeuse. Si elles sont tes sœurs par la chair, écarte-toi d'elles, comme d'étrangères. Évite de t'approcher d'elles, afin que ne se refroidisse jamais ton amour pour Dieu... Mieux vaudrait pour toi accueillir un poison mortel que de manger en commun avec des femmes, fussent-elles ta sœur ou ta mère. Mieux vaudrait vivre avec des serpents plutôt que de dormir et de reposer sous le même toit qu'un jeune homme, fût-il ton frère par la chair [115] ». Mais, encore une fois, ce serait une erreur déplorable que de confondre, comme on le fait souvent, la sexualité avec l'acte sexuel. La répudiation de celui-ci n'est pas la négation de celle-là. Et peut-être en désavouant avec ardeur la sexualité en tant qu'acte, l'homme dévoile-t-il ainsi la sexualité ardente répandue en lui. De même la faiblesse et l'inanité de l'acte sexuel ne traduisent pas nécessairement la faiblesse et l'inanité sexuelles, car cette sexualité, répandue à travers tout l'organisme, peut revêtir d'autres formes et épouser d'autres courants. Dire que l'homme a vaincu en lui le courant sexuel par la force de la création spirituelle, est ne voir les choses que superficiellement. Car, dans ce cas, la sexualité n'a pas été vaincue, mais l'énergie qui lui est propre a pris une voie différente et a été dérivée vers la création. D'une façon générale, il ne convient pas d'accroître le rôle de l'acte spécifique dans la vie de la sexualité. La vie sexuelle est possible sans acte sexuel, et elle peut atteindre ainsi à un très haut [237] degré. L'acte sexuel, la fonction sexuelle sont surmontables, mais la sexualité ne se surmonte pas. L'ascétisme transforme l'énergie sexuelle, lui donne une orientation différente, mais il ne la détruit pas. La sexualité ne peut se rattacher à une part quelconque de l'individu : elle l'intéresse tout entier. Elle n'est pas un aspect de l'homme, mais elle le saisit et le définit dans son intégralité. Vers

115 Voir *La création chez les Saints, par notre Père Abbé Isaac Sirianine*.

quelque voie que l'homme se dirige, l'énergie sexuelle le suit et imprime sa marque sur chacune de ses actions. La discrimination sexuelle est en tout.

Dans la connaissance même, on distingue le principe de l'activité mâle et de la passivité femelle. La sexualité est liée avec le mystère de l'être et c'est pourquoi elle est demeurée en grande partie secrète. Elle est en liaison terrible avec la naissance et la mort. Il est donc impossible de la représenter comme une fonction spécialisée (fonction importante, moins cependant, que la nourriture) : affirmer qu'un homme, qui vit en état de chasteté ne vit pas de la vie sexuelle est inexact et superficiel. Au contraire, la vie sexuelle suppose la pureté, non seulement de l'esprit, mais du corps. La pureté est une manifestation sexuelle, une des voies par où se manifeste l'énergie sexuelle. C'est dans la pureté que se conserve l'unité de l'homme et l'acte sexuel, dans son fonctionnement limité, est destructeur de cette unité. L'énergie de l'homme se disperse et se perd dans un acte particulier. Mais la pureté n'est pas la négation de la sexualité, — elle est seulement la sauvegarde de l'unité de l'être, de la concentration de l'énergie sexuelle à travers l'intégralité de l'essence humaine. Le pôle contraire de la pureté, c'est la dépravation, c'est-à-dire le degré extrême de la dispersion de l'énergie sexuelle, l'éloignement [238] de tout ce qui fait l'harmonie de la nature humaine, la perte définitive de son unité. Et dans l'acte sexuel, il y a inéluctablement un élément de débauche, une fragmentation de l'énergie hors de la vie unie du corps et de l'esprit, une dénaturation de la sexualité en fonction séparée. La virginité n'est pas la négation, la diminution ou l'absence de sexualité, elle est au contraire une énergie sexuelle positive, l'opposition à la désagrégation. De ce point de vue, on peut dire que cette fonction particulière à laquelle l'homme aboutit, représente pour lui une chute, la perte de son intégrité, l'apparition de la débauche, dans le sens le plus profond du terme. Car, dans la vie sexuelle authentique, on peut se donner entier, mais on ne peut donner une part de soi, on ne peut se fragmenter. La sexualité véritable est une force cosmique, et ce n'est que sous l'aspect cosmique que l'on peut la saisir.

*
*   *

Le fait que l'homme se définisse en individu masculin ou féminin, indique clairement que le sexe est quelque chose qui intéresse l'être

lui-même, et non une de ses fonctions. S'il représente un mal, c'est un mal organique qui saisit l'homme tout entier, dans son entité physique et métaphysique. La sexualité n'est pas seulement dans l'homme au point d'intersection de deux univers, elle est aussi le lieu du contact de l'homme avec le cosmos, du microcosme avec le macrocosme. L'homme rejoint le cosmos, avant tout, par le courant sexuel. Là est la source de cette conjonction mystérieuse et de la dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre. La catégorie sexuelle — pour [239] le masculin ou le féminin — n'est pas seulement anthropologique, mais cosmique. La symbolique chrétienne du Logos, et de l'âme du monde, du Christ et de son Église, parle de la mystique cosmique de l'homme et de la femme, du secret cosmique de la nuptialité. Car ce n'est pas dans l'homme seulement, mais aussi dans le cosmos qu'existe la distinction sexuelle du masculin et du féminin, et leur union au sein de la sexualité. L'âme du monde, — la terre — est féminine par rapport au Logos, à l'Époux porteur de lumière, et elle attend l'union avec le Logos, comme elle l'accueille au-dedans d'elle-même. La terre-fiancée attend son Époux, Christ. La nature attend son roi, l'Homme. Dans l'ordre universel, le principe mâle est avant tout anthropologique, humain, — le principe féminin est naturel et cosmique. C'est à travers la féminité que l'humain-mâle est relié à la nature et au cosmos ; en dehors de la femme, il serait coupé de l'âme du monde, de la terre-maternelle. Mais la femme, en dehors du principe masculin, ne serait pas pleinement un être humain, elle obéirait au courant obscur, inconscient et impersonnel, qui circule en elle. L'homme perçoit le problème de l'anthropos en relation avec le cosmos et la nécessité de la victoire sur tous les temps et tous les instants. La femme n'est qu'une part du cosmos, et non un microcosme elle-même ; et de ce fait, elle ne reconnaît pas le cosmos, elle lui substitue son état temporaire, et par exemple, son amour illimité. Mais la différenciation que le monde a apporté entre l'élément mâle et femelle n'est pas venu à bout de détruire le bisexualisme fondamental, l'androgynéité, — c'est-à-dire la ressemblance et la forme de Dieu dans l'homme. Car, en vérité, ce n'est ni l'homme ni la femme qui sont faits à la ressemblance [240] divine, mais seulement l'androgyne, l'être intégralement bisexué. La différenciation des sexes est la conséquence de la chute d'Adam. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'androgyne humain a été déchu ; il s'est séparé de l'élément féminin de sa nature, il a rompu avec le cosmos, et il est tombé alors sous l'esclavage de cet élément naturel

féminin qui lui devenait ennemi. Dans la doctrine de Jacob Bœhme, la Sagesse éternelle de la virginité humaine s'est envolée dans le ciel. La nature féminine est demeurée sans personnalité et sans force. L'homme et la femme se sont séparés dans l'être humain-microcosme comme dans le monde-macrocosme. La différenciation des sexes est devenue dans le monde une source de dissension, par le désir dévorant et sans issue qu'ils avaient de se réunir. Le mystère, le secret de toute discorde et le secret de toute réunion est un secret sexuel. L'altération de l'image et de la ressemblance divine dans l'homme ont amené la chute de l'androgyne, de l'être à la fois mâle et femelle. Mais cette altération et cette chute ne pouvaient pas être complètes et définitives. La forme et la ressemblance de Dieu se conservaient dans l'homme, dans le mâle comme dans la femme, l'humain demeurait dans ses racines l'androgyne bisexué. C'est ce qu'ont entrevu avec une force nouvelle les savants, les philosophes et les théologiens. L'homme serait perdu sans retour si la forme de l'androgyne avait disparu en lui à jamais. A toutes les époques, et des façons les plus diverses, on a senti et compris que la vie sexuelle de l'être n'est qu'une recherche douloureuse de l'androgynéité perdue, de l'union des deux principes dans l'unité de la créature. Mieux que quiconque, Platon l'a exprimé dans *le Banquet*. L'antiquité biblique a lié le péché et la chute [241] avec la sexualité de l'homme et la perte de son unité. L'Ève primitive, en se détachant du principe universel de la féminité, a été la cause de la servitude de l'homme, esclave désormais des lois de la nature, au lieu d'y participer. La nature est devenue étrangère au mâle, porteur du seul principe anthropologique. En vain, l'homme essaie de retrouver l'androgyne qu'il a été à travers l'attirance qui l'entraîne vers le principe féminin. Mais la vie sexuelle en lui se change fatalement en nécessité. Il devient l'esclave de son désir, la victime de sa fatale dissociation. Les Anciens avaient créé le culte phallique, qui ne serait plus concevable à l'époque de la chrétienté. Et pourtant, il répond à quelque chose de très profond et dont ne se sont pas délivrés les hommes de l'ère chrétienne. En lui s'exprimait la soif orgiaque de réunir à nouveau les principes divisés, l'élan vers une fusion cosmique des sexes. Il divinisait l'attribut unique par lequel, dans un monde déchu, le contact et la réunion du masculin et du féminin peut encore s'accomplir, la participation au secret immémorial de l'être. Le culte phallique est tragiquement inutile, il laisse l'homme à l'état d'esclave ; mais il est néanmoins plus profond que la compréhension actuelle de la vie

sexuelle. Et du reste, tout amour sexuel est plus ou moins pénétré du souvenir et du reflet des cultes phalliques.

*

* *

Jacob Bœhme a écrit au sujet de l'androgyne des choses singulièrement profondes. « Tu es jeune homme ou bien jeune fille, mais Adam était l'un et l'autre sous un même aspect [116]. » « Par son désir, Adam perdit [242] la vierge et dans ce même désir, il découvrit la femme ; mais la vierge l'attend encore, et s'il veut perpétrer une naissance nouvelle, elle l'accueillera de nouveau, et avec de grands honneurs [117]. » Bœhme fait une distinction entre la vierge et la femme. La vierge était la Sophia du premier Adam, perdue par lui dans la chute originelle. « Ève fut créée pour cette vie périssable, car elle était la femme de ce monde [118]. » « La sagesse divine est une vierge éternelle, et non une femme, — elle est d'une pureté sans défaut, et incarne l'image de Dieu et la ressemblance de la Trinité [119]. » « Voilà la Sagesse divine, laquelle est une Vierge de beauté, à la ressemblance de la Trinité ; elle apparaît à la fois sous l'aspect de l'ange et de l'homme, elle porte une croix semblable à une fleur, éclose de l'esprit de Dieu [120]. » La doctrine de la Vierge est donc celle de la Sagesse divine, de la Sophia. La Sophia de l'homme est en liaison avec son androgynisme. Et la chute de l'androgyne fut la perte de la Vierge et l'apparition de la femme, — Ève. « La Vierge est éternelle — elle n'a pas été créée ni engendrée ; elle est la Sagesse de Dieu et la ressemblance de la Divinité [121]. » Cet enseignement mystique de Bœhme sur l'homme considéré comme androgyne, explique pourquoi Jésus-Christ, l'Homme absolu, n'a pas connu de femme, et, de toute évidence, n'a pas réalisé dans sa vie l'acte conjugal. Le premier Adam non plus avait ignoré la femme et le mariage. « Adam était masculin autant que féminin, et pourtant ni l'un ni l'autre, mais vierge, incarnation de la sagesse, de la pureté et de la perfection comme l'image de Dieu ; il avait en lui la teinture du feu et celle de la lumière dans les rayons desquels est enfermé leur propre

---

116 BŒHME, *Les trois principes de l'être divin*.

117 IDEM.

118 IDEM.

119 BŒHME, *De la vie tripartite de l'homme*.

120 IDEM.

121 IDEM.

amour, comme un centre virginal, une roseraie paradisiaque, un jardin suave [243] dans lequel il s'aimait lui-même : et nous serons pareils à lui à la résurrection des morts, car selon la parole du Christ, là il n'y aura nul mariage et nous vivrons tous semblables aux anges de Dieu [122]. » « Le Christ sur la Croix a délivré notre forme virginale à la fois de l'homme et de la femme, et dans l'amour divin, il l'a arrosée de son sang céleste [123]. » Le Christ a restauré en l'homme l'aspect de l'androgyne, et l'a changé à nouveau en la Vierge — Sophie. « L'image de Dieu est d'un adolescent-jeune fille, mais ni une femme, ni un homme [124]. » « L'âme de feu doit passer à travers le feu divin et devenir plus lumineuse que l'or pur, car elle est l'époux de la bienheureuse Sophia, née de la semence de la femme ; elle est la teinture du feu, comme la Sophia est la teinture de la lumière. Quand la teinture du feu sera absolument épurée, alors en elle retournera la Sophia. Adam, de nouveau, étreindra sa très noble fiancée qui lui fut ravie durant son premier sommeil, et il n'y aura plus alors ni homme ni femme, mais seulement un rameau sur l'arbre, fait de perles, du Christ, dans le Paradis divin [125]. » « Mais la femme, comme la virginité d'Adam, de la nature d'Adam, et de son être, était à présent transformée, ou formée en femme ou en petit-mâle, et en elle se conservait encore, quoique perdue en Dieu, la virginité sainte comme la teinture de l'amour et de la lumière, mais elle se conservait obscurcie et comme morte ; car la lumière extérieure s'était glissée en elle avec l'amour des quatre éléments, afin d'engendrer la nature, qui devait accueillir en elle Adam, la semence masculine [126]. » Jésus, de nouveau, unit le masculin et le féminin sous la forme de l'androgyne et devint « homme-vierge ». « C'est pourquoi le Christ naquit d'une vierge, afin de sanctifier à nouveau la teinture [244] féminine et de la transformer en la masculine, afin qu'il n'y ait plus d'homme et de femme, mais seulement des vierges-adolescents, comme fut le Christ [127]. » Pour Bœhme, la distinction entre la femme et la vierge, entre Sophia et Ève, est extrêmement importante. Et sa théorie de la Sophia est plus pro-

122 BŒHME, *Mysterium magnum*.

123 IDEM.

124 IDEM.

125 IDEM.

126 IDEM.

127 IDEM.

fonde et plus définitive que le culte de l'Éternel Féminin, tel que l'ont célébré Dante, Gœthe et Vladimir Soloviev. Le culte de la Mère de Dieu, en tant que féminité rayonnante, n'est pas définitif, car la Mère de Dieu appartient à la lignée d'Ève et lui ressemble mystiquement. Le culte de la féminité correspond à la passivité de l'homme, non encore éveillé à la conscience anthropologique. Ce culte de l'Éternel féminin demeure dans les limites de l'époque du vieil Adam, dont le principe féminin s'était séparé pour s'opposer à lui ; ce culte contient encore les traces de la divinisation de la femme ; et le culte si pur de la Vierge Marie est tout imprégné de l'idéalisation d'Ève. La mystique chrétienne demeure dans la polarité sexuelle. La conscience de l'anthropos ne peut se libérer complètement de son absorption dans l'élément féminin. Le culte de la vierge pure, porté à l'extrême, aboutit au culte de l'androgyne et à la doctrine bœhmesque de la Sophia, comme une trace de ce qui demeure dans l'homme de la Vierge divine. La doctrine de Bœhme sur la Sophia est une aspiration vers l'âme virginale, vers la *virginité* perdue ; du reste, sa définition de l'androgyne était déjà dans la Cabbale [128], et quelques docteurs de l'Église, des mystiques tels que Maxime le Confesseur, en eurent le pressentiment [129].

Au XIXe siècle, Frédéric Baader ressuscita la doctrine de Bœhme sur l'androgyne et la Sophia. Baader [245] dit que l'idée de l'androgyne ne peut pas rester étrangère à la théologie. « Les théologiens, dit-il, peuvent d'autant moins rester étrangers au concept de l'androgy-

128 « L'homme, est-il dit dans le Zohar, ne mérite pleinement ce nom que lorsque l'homme et la femme sont joints ensemble. » « La bénédiction céleste ne descend que là où est cette union car elle ne peut tomber que sur un corps entier. » (KARPP, *Études sur les origines et la nature du Zohar*). Voir aussi (*Op. cit.*) : « Adam reflet fidèle de l'Adam supérieur ou primordial, dut comme son modèle unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord créé androgyne ».

129 Voici l'explication que donne Brilliant de la doctrine de Maxime le confesseur : « Déjà dans l'incarnation même et la naissance du Christ s'abolit la division première et initiale de la nature humaine en sexes masculin et féminin. Par la conception immaculée et la naissance incorporelle, Il a aboli les lois de la nature charnelle, témoignant que Dieu connaissait de toute évidence une possibilité de multiplier les êtres, différente de la possibilité actuelle et réduisant le fait même de la division des sexes en quelque chose qui n'est pas utile à la vie humaine et sans laquelle elle peut exister. *Influence de la théologie orientale sur l'Occident*.

nisme originel que Marie a conçu sans homme [130]. » « La nature de l'esprit au début était *androgynesque*, c'est-à-dire que tout esprit avait en lui, et non hors de lui, sa nature propre [131]. » Baader voit le but de l'amour conjugal dans la résurrection de la nature originelle perdue, de cette nature androgynesque. « Le secret et le mystère de l'amour véritable réside en ceci qu'il aide réciproquement l'un et l'autre à faire renaître l'androgyne comme individu pur et total, qui n'est ni homme ni femme, c'est-à-dire rien de divisé [132]. » « L'androgyne suppose la présence de la Vierge céleste dans l'homme, et cette présence suppose que Dieu séjourne en lui. Sans le concept de l'androgyne, l'idée centrale de la religion demeure inexplicable, — l'idée de l'image et de la ressemblance de Dieu [133]. » « La Sophia céleste (l'idée) est venue en aide à l'homme sous sa première forme, qui n'était ni homme ni femme ; par son union avec elle, — laquelle, en conséquence, ne pouvait être sexuelle — il devait se confirmer androgyne, et réduire à néant toute possibilité de devenir mâle ou femelle. Et à présent encore, alors que l'être humain déjà est devenu masculin ou féminin, la même Sophia, à condition qu'il se tourne intérieurement vers elle, restitue intérieurement aussi à l'homme ou à la femme sa nature androgynesque et angélique [134]. » Sa virginité est l'affranchissement de la volonté conceptuelle [135]. La naissance nouvelle de l'homme en tant qu'androgyne sera la compréhension en lui de toute la nature, la découverte authentique de sa microcosméité. À sa naissance véritable, Dieu et la nature seront en [246] l'Homme complet, et non hors de lui. L'objectivation et la matérialisation extérieures demeurent liées à la désagrégation sexuelle.

Les doctrines des grands mystiques sur l'androgyne, sur la femme et sur l'amour se reflètent aussi, sous un aspect plus morbide, chez le philosophe Weininger. Il veut donner une base philosophique à l'idée de la bisexualité de la personne humaine. Il voit en la femme le résultat de la chute de l'homme ; et pour lui, l'érotisme est la résurrection de la nature totale et androgynesque. La crise du sexe générateur at-

---

130 FRÉDÉRIC BAADER, *Sa vie et ses œuvres théosophiques*.

131 IDEM.

132 IDEM.

133 IDEM.

134 IDEM.

135 IDEM.

teint dans son œuvre à une acuité extrême. Il ressent la culpabilité de la vie sexuelle avec autant de force que le faisaient les Pères de l'Église. Et en même temps il lui manque une sorte d'effectivité qui le rendrait apte à faire entendre une grande vérité. Weininger est coupé de la réalité religieuse, et c'est pourquoi il soutient la non-réalité de la femme. Mais la femme n'est pas moins réelle que l'homme, ou l'homme pas plus réel que la femme. Sa conception de l'érotisme le précipite dans la mystique : l'érotisme, à ses yeux, rachète le péché de sexualité.

*

* *

La femme concentre en elle, si l'on peut dire, la sexualité éparse dans le monde. Chez l'homme, le courant sexuel est plus différencié, plus spécialisé ; chez la femme, il circule à la fois à travers l'âme et la chair. Il semble que rien en elle ne se soustraie à la sexualité, soit non sexuel. Inégalité qui doit retentir profondément sur leurs rapports. L'homme va se trouver sexuellement dans une dépendance dangereuse vis-à-vis de la femme, et cette faiblesse fondamentale [247] sera pour lui le germe de toutes les faiblesses. Le génie de l'espèce va le dominer sous la forme du principe féminin. C'est cette puissance qui s'est emparée de lui dans le monde de la nature, sous les traits de l'Ève primitive. Ève, c'est la féminité généralisée. La formation d'Ève a amené le vieil Adam au pouvoir de la sexualité et de l'espèce, l'a rivé au monde de la nature, à « ce monde ». Le « monde » a conquis Adam par la loi du sexe, l'a enchaîné à la nécessité. Le pouvoir d'Ève sur Adam était sur lui le pouvoir de la nature entière. Lié à l'Ève génératrice, il devenait l'esclave de la nature, l'esclave de la féminité en tant que principe séparé, différencié de l'androgyne originel, de la ressemblance de Dieu. La relation de l'homme, en tant que principe mâle, avec la femme est à la base de sa relation avec la nature. Hors de la nature et de la féminité, il ne pourra plus s'enfuir. L'issue n'est possible que par l'arrivée du nouvel Adam, entré dans le monde par une féminité nouvelle. Par l'Ève s'était instituée la puissance pécheresse de la nature féminine sur l'homme déchu. A travers la Vierge doit commencer la libération de l'homme de cette puissance naturelle, la terre doit accueillir dans son sein le Logos, l'Adam nouveau, l'Homme Absolu. Et si la chute et la servitude du premier Adam, du vieil homme, a renforcé dans le monde le royaume de la nature et de

l'espèce perpétuée par l'acte sexuel, le nouvel Adam, l'Homme nouveau ne peut que naître d'une Vierge concevant par l'Esprit. Cet enfantement d'une vierge consacre la victoire sur l'ancien ordre naturel des choses de « ce monde ». L'Éternel Féminin, comme fondement d'un monde différent, délivré de l'obsession du péché, ne peut pas naître de l'homme par le moyen de l'acte sexuel. [248] L'Éternel Féminin porte en soi la délivrance de la nécessité naturelle. La religion du péché racheté nie l'espèce, l'acte sexuel, et crée le culte de la Vierge qui n'enfante que par l'Esprit [136].

*

* *

C'est dans ses racines profondes que la vie sexuelle, en ce monde, est gâtée et corrompue. La soif de se rejoindre, d'être UN qui tourmente l'homme en proie au désir, est une soif qui ne peut se satisfaire. L'acte sexuel particulier, différencié, du fait qu'il apparaît déjà comme le résultat d'une fragmentation originelle, est le signe que l'homme est déchu de son unité : et cela suffit à la rendre irrémédiablement tragique et inefficace. L'acte sexuel représente la tentative extrême de deux courants partis de pôles contraires pour se rejoindre et s'absorber l'un dans l'autre et hors d'eux-mêmes. Arriveront-ils à se confondre ? Certainement, non. Une chose déjà témoigne contre l'acte sexuel, c'est qu'il porte en lui-même sa propre profanation, le germe de cette désagrégation, de cette débauche qui est justement l'opposé du principe de l'unité. L'union par l'acte sexuel n'est qu'illusoire, et cette illusion doit se payer. En rendant cette union transitoire, en l'introduisant dans l'ordre des choses naturelles où tout est instantané et périssable, l'acte sexuel y apporte un germe de mort. L'illusion éphémère de l'acte sexuel s'accompagne toujours d'une réaction, d'un retour en arrière, d'une désunion. La désunion après l'acte sexuel est plus complète qu'avant. Une sorte d'éloignement maladif contamine bientôt l'extase de l'étreinte. L'acte sexuel selon son acception mystique devrait être éternel, et l'union [249] qu'il incarne s'approfondir indéfiniment. Deux chairs devraient se fondre en une chair unique, se pénétrer l'une l'autre jusqu'à l'extrême. Au lieu de cela, s'accomplit l'acte

136 Feuerbach dit : « Seul croit en la vie céleste celui pour lequel la notion du sexe n'existe pas » (*L'essence du christianisme*). Feuerbach comprend que la sexualité attache l'homme à ce monde, et que l'autre monde est opposé au sexe.

d'une union passagère, très temporaire et très superficielle. La réunion passagère se paie d'une plus profonde division. L'union dans l'acte sexuel s'avère ainsi toujours limitée. L'union des sexes au sens mystique devrait signifier la pénétration de chaque cellule d'une créature dans la cellule de l'autre, la fusion de toute une chair dans une autre chair, de tout un esprit dans un autre esprit. Mais au lieu de cela, c'est un ajustement superficiel, incomplet, fragmentaire qui s'accomplit, la chair demeure divisée de la chair, et l'acte sexuel différencié, isolé, garde en soi quelque chose de défectueux et de morbide. La réunion des sexes devrait être éternelle, ne pas pouvoir s'abréger, ni s'accompagner d'un retour en arrière ; elle devrait se communiquer et s'étendre à toute la prison où est enfermée la créature, être profonde et infinie. Au lieu de cela, l'acte sexuel dans l'ordre de la nature mène l'homme sous la puissance de l'infini absurde du courant sexuel, qui ne connaît pas d'assouvissement et ne prévoit pas de fin. La source de la vie en ce monde est ainsi corrompue à sa base, elle apparaît comme la source de l'esclavage de l'homme. L'acte sexuel est intérieurement contraire et opposé à l'esprit du monde : la vie naturelle du sexe est toujours tragique et ennemie de la personnalité. Cette personnalité, elle n'est qu'un jouet pour le génie de l'espèce et l'ironie du génie de l'espèce accompagne l'acte sexuel. De ceci, Schopenhauer, comme Darwin, peuvent porter témoignage [137]. L'acte sexuel est foncièrement impersonnel, il est général et identique, non seulement chez les humains, mais [250] aussi chez toutes les bêtes. Il ne doit y avoir dans l'acte sexuel, non seulement rien de personnel ou d'individuel, mais même rien de spécifiquement humain. La personnalité s'y trouve toujours au pouvoir d'un courant générateur obscur, apparentant le monde humain au monde animal. L'édification mystique d'une union personnelle en une chair ne peut être atteinte et réalisée dans un élément impersonnel. Et c'est la tragédie sans issue du sexe que la soif d'une union personnelle entraîne l'homme dans le courant génétique de la nature, l'amenant par l'acte sexuel, non à une union personnelle mais à l'enfantement, à la destruction de la personnalité dans la génération, à un infini mauvais et non à une éternité. Ce n'est pas une édification personnelle qui triomphe dans cette vie sexuelle livrée à la soif de la jouissance et de la satisfaction du désir, — mais l'intérêt de

137 Dans *L'origine de l'homme et la sélection sexuelle*, de DARWIN, beaucoup de passages peuvent être compris en tant que réfutation de la philosophie positivo-évolutionniste.

l'espèce, la continuation de l'espèce. Le personnel ne peut se réaliser à travers l'impersonnel. L'acte sexuel correspond toujours à l'émiettement de la personnalité et à sa dissolution.

Ce n'est donc pas l'immortalité et l'éternité qui attendent la personne dans l'acte sexuel, mais sa dispersion dans la pluralité des nouvelles vies à venir. L'acte sexuel affermit un infini mauvais, alternance infinie de la naissance et de la mort. Ce qui est né meurt et engendre ce qui mourra. L'engendrement est toujours le signe d'un échec de la perfection personnelle, de la non-accession à l'éternité. Ce qui enfante et ce qui doit naître sont des principes également fugitifs. L'enfantement est à la fois le châtiment de l'acte sexuel et la rédemption de son péché : et ainsi, la naissance et la mort sont mystérieusement [251] liées l'une à l'autre dans la sexualité. Car la sexualité n'est pas seulement la source de la vie, mais aussi la source de la mort. On naît par elle et on meurt par elle. La corruption et la déchéance mortelle sont entrées dans le monde par la voie de la sexualité. C'est avec elle que la personnalité a commencé à décroître, à se dégager de l'éternité. La sexualité enfonce l'homme dans cette catégorie périssable de la nature, dans laquelle règne l'alternance infinie de la naissance et de la mort. Ce qui est mortel engendre et ce qui est engendré meurt. La loi du Karma et l'évolution infinie de la réincarnation qu'enseigne la conception religieuse de l'Inde, est en vérité cette nécessité de la mort et de la naissance, liée au péché de la sexualité. La liberté bienfaisante du christianisme a remplacé les conséquences obligatoires de la loi du Karma. Il y a un antagonisme profond entre la vie éternelle et parfaite de la personnalité et la naissance de vies mortelles dans le temps, entre la perspective de la personnalité et la perspective de l'espèce. L'espèce est la source de la mort de la personnalité, la source de la vie génératrice. Les Grecs savaient déjà que Hadès et Dionysos n'étaient qu'un seul dieu, ils sentaient le lien mystique entre la mort et la génération. C'est pourquoi dans la profondeur même de l'acte sexuel, de l'union sexuelle se cache une tristesse mortelle. Dans la vie génératrice du sexe, se dissimule le pressentiment de la mort. Ce qui donne la vie porte en soi — la mort. La joie de l'union sexuelle est toujours une joie empoisonnée. Et ce poison mortel enfermé dans la vie sexuelle a été ressenti de tout temps comme un péché. L'acte sexuel comporte toujours la tristesse des espérances englouties de la personnalité, le passage de l'éternel au temporaire. [252] Dans l'union

sexuelle d'ici-bas, il y a toujours quelque chose qui meurt. L'acte sexuel s'accomplit dans le courant de l'espèce, en dehors de la personnalité. L'instinct sexuel, en s'emparant de l'homme, soumet la personnalité éternelle à des forces passagères. Sa chute, sa dispersion en une pluralité mauvaise est inscrite à l'avance dans la vie de l'espèce. Rien de spécifique ne saurait mener à l'exaltation de la personne, à l'éternité parfaite. Le courant de l'espèce est né de la chute et de la désagrégation de l'homme. La dissociation interne du monde déchu et coupable a pour face opposée la réunion artificielle dans le sein de l'espèce. L'espèce humaine est une pseudo-humanité, qui témoigne de la dissociation humaine. La nature propre de l'homme y est asservie et étouffée. Le génie de l'espèce est l'obstacle principal à la révélation de l'humanité, à la révélation de la nature créatrice de l'homme. L'espèce est une nécessité mauvaise, la source de l'esclavage de l'homme et de sa désagrégation. Le lien de l'homme avec l'esprit se change en un lien spécifique avec la chair et le sang. Les êtres ne sont plus unis par la filiation de la Vierge, de l'éternel féminin en Esprit, mais par l'engendrement, par l'acte sexuel. Le lien de l'espèce humaine, le lien sexuel suppose cet acte dont les hommes ont honte, comme impur. Les gens cachent habituellement la source de leur lien et de leur union dans l'espèce. La religion de l'espèce humaine aboutirait donc à glorifier et à déifier ce que les hommes dissimulent comme s'ils en rougissaient. *Le lien de la chair et du sang est le lien par l'acte sexuel, le lien forgé en lui*. La grande, l'immense signification de Rosanov réside en ceci qu'il a imposé à la connaissance religieuse cette vérité et tout ce qui en découle. La [253] libération de la personnalité hors de l'acte sexuel est la libération hors de l'espèce, la rupture du lien de l'espèce au nom du lien par l'esprit, l'issue hors de l'infini mauvais de la naissance et de la mort. L'espèce et la personnalité sont profondément antinomiques, leurs principes s'excluent réciproquement. Tout ce qui est personnel dans l'homme est ennemi de la sexualité spécifique. C'est dans la personnalité que peut seulement atteindre à son degré le plus haut l'énergie du sexe ; il n'est pas de forte personnalité hors de cette énergie, mais sa tendance ne doit pas être vers l'espèce, elle doit s'opposer à la chute dans une pluralité mauvaise [138]. La per-

138 Il existe une doctrine occulte selon laquelle il faut entraver la sémination pour favoriser la croissance de la personnalité, et montrer sur ces bases le chemin qui mène à une union ainsi comprise. L'acte sexuel est sans profit pour l'expression de l'amour, il n'est avantageux que pour la continuation

sonnalité se connaît et se réalise en dehors de l'élément de l'espèce. Elle ne saurait vaincre la mort et acquérir l'éternité sur le terrain du lien de l'espèce. Il faut qu'elle naisse à la vie dans une humanité nouvelle. La relation des parents aux enfants est biologico-zoologique. L'homme y ressemble passablement à la poule ou au chien. Mais la relation des enfants aux parents peut être mystique. Là il est possible de contrarier l'ordre de la nature, de changer l'espèce en esprit. Je parle ici d'une relation active entre les générations et non pas d'une servile obéissance au passé qui n'est qu'un esclavage génétique. L'homme se sent coupable de la mort de ses parents et de ses aïeux ; il doit les faire revivre. Mais cette revie ne peut s'effectuer que par l'esprit, hors de l'espèce. Une continuité mystico-active entre l'homme et ses ancêtres transforme le lien de l'espèce en un lien spirituel, le lien mortel en un lien immortel. Au centre de sa conception religieuse, Fedorov avait placé cette idée de la reviviscence des aïeux morts. Dans cette reviviscence (et non résurrection) il voyait l'essence du christianisme. Mais [254] les conceptions de Fedorov sont frappées d'un dédoublement inexplicable. D'une part, il se tourne hardiment vers l'avant, il exhorte l'homme à l'activité créatrice et croit qu'il est dans son pouvoir de faire revivre les morts par ses forces actives. Mais, de l'autre, Fedorov reste un conservateur, et cette même activité créatrice, au lieu de la diriger vers l'avenir, vers l'édification nouvelle, il veut la faire servir à restaurer les forces anciennes. Fedorov est révolutionnaire à l'intérieur du courant de l'espèce, mais il est encore à l'intérieur de ce courant. Au fond, sa religion est une religion de l'espèce. Il renforce le lien qui réunit l'être à l'espèce, à la chair et au sang, et non à l'esprit. Pour lui, c'est donc par l'espèce que les morts doivent revivre et non dans l'esprit. Et ses vues géniales sur la spécificité ont un arrière-goût spécifique. Il a génialement prévu dans la Sainte Trinité la forme de toute génération, mais au lieu de n'y voir qu'une génération essentiellement spirituelle, il semble qu'il ait entendu par là on ne sait quelle génération de l'espèce. Dans la vie de l'espèce, la mort est inéluctable. Ce n'est que par l'esprit que l'on peut vaincre la mort, ressusciter les morts. La première naissance, en l'espèce, n'est pas la naissance authentique de l'homme. C'est seulement *la deuxième naissance* en esprit, dont ont parlé les mystiques, qui

de l'espèce.

constitue pour l'homme la naissance définitive. Mais le chemin transitoire de l'espèce devait être parcouru par l'humanité.

*

* *

Le christianisme, comme religion du rachat, repousse et surmonte le courant de l'espèce et sa nécessité. L'homme de l'élément génétique, c'est le vieil Adam, [255] et son ancienne nature doit se fondre en ce qui s'associera à la découverte du nouvel Adam, à la découverte de la personnalité. La révélation évangélique repousse le lien de l'acte sexuel, au nom du lien plus élevé de l'esprit. Le Nouveau Testament découvre l'évasion de la personnalité consciente d'elle-même, de la nécessité spécifique ; mais dans la mesure où cette évasion suppose l'action de surmonter ce qui a été déchu, de surmonter la phase de la servitude sexuelle, il ne l'ébauche même pas. La famille chrétienne, l'aménagement chrétien en ce qui concerne la génération de l'espèce est un compromis avec le monde, et une acceptation des suites du péché. Dans cet aménagement « chrétien », dans cette adaptation à l'espèce vitale, la révélation religieuse du mystère de la sexualité n'est pas même effleurée, ou, si elle l'est, c'est d'une façon purement négative ; la fulmination ascétique contre la vie sexuelle de l'ancien Adam comporte seule, au sein du christianisme, un accent profond et religieux. Dans cette flamme qui anime les grands ascètes à combattre l'Adam primitif, il semble qu'on trouve encore l'énergie du sexe, mais dérivée vers une autre tendance, comme un aspect opposé de l'instinct de l'espèce. Cette lutte ardente contre la sexualité n'est pas asexuelle. Chez l'un de ces ascètes, le plus extrême de tous, chez cet Isaac Sirianine tout brûlant de flamme, il y a comme une transformation de l'énergie de la sexualité. Mais sous sa forme positive, la sexualité renouvelée n'est pas présente dans la religion de la rédemption. Celle-ci ne connaît toujours dans l'instinct de l'espèce de l'ancienne sexualité, que ce qui relève de l'Ancien Testament et du paganisme. Le renforcement de ce qui est *personnel*, extra-spécifique dans la vie sexuelle est le principe [256] fondamental du renouvellement de la sexualité. Or ceci ne sera découvert d'une manière positive que lorsque se découvrira également la vraie nature de l'amour, son essence érotique. Jusque-là, la conception sexuelle du christianisme demeurera superficielle et équivoque. Elle n'atteindra la profondeur que dans la négation. L'ascétique chrétienne a nié le sexe avec une flamme mystique ;

tandis que le vertueux usage que l'utilitarisme chrétien fait de la vie sexuelle est foncièrement bourgeois. La période universelle du Nouveau Testament a été illuminée par la connaissance d'un lien nouveau avec l'Esprit, avec la liberté et non la nécessité. Mais lorsqu'il s'est agi d'établir des rapports avec la vie sexuelle, avec le sexe, avec l'union mystique du masculin et du féminin, elle s'est soudain obscurcie. La symbolique sexuelle existe au sein du christianisme ; le christianisme a découvert la mystique de la sexualité en rapport avec le Christ et son Église, avec le Logos et l'âme du monde : et cependant le monde chrétien demeure en dehors d'une révélation positive sur une sexualité renouvelée. Le christianisme ne pouvait pas simplement nier le sexe, le détruire complètement, parce qu'en dehors de la négation ascétique, il comportait l'adhésion, pour la sauvegarde de l'espèce, du lien entre l'homme et la femme. Ainsi ce que le christianisme contestait d'une part, de l'autre, il le justifiait du point de vue de la procréation [139]. Sans doute, la chrétienté a-t-elle connu aussi les visions

139 Dans la littérature patristique, qui a justifié l'acte sexuel en lui-même et non pas seulement en ses conséquences, un seul nom fait exception, celui de saint Méthode, évêque de Patara, saint et martyr du IVe siècle. Saint MÉTHODE a écrit un petit traité unique en son genre, intitulé : *Le Banquet des dix vierges ou de la virginité*, tout pénétré de l'esprit du symposion platonicien. Dix vierges discourent sur l'amour sexuel au cours d'un banquet. Certaines donnent la virginité comme un état supérieur, céleste. Mais l'union des sexes et l'enfantement doivent être aussi justifiés d'un point de vue religieux, on doit voir dans l'union sexuelle l'action immédiate de Dieu lui-même. Une des vierges, Théophila, dit : « Si les rivières avaient déjà terminé leur cours, se fondant dans l'étendue marine, si la lumière était parfaitement séparée des ténèbres, si la sécheresse arrêtait la culture des fruits et que les animaux à quatre pattes fussent prérangés tout autour, et que le nombre déjà défini des hommes fut enfin atteint, alors on pourrait renoncer à enfanter. Mais jusque-là il est dit de *fructifier et de multiplier*. » Ainsi saint Méthode se réfère à l'Ancien Testament dans sa justification de l'enfantement. Il traitera ensuite d'une façon très parabolique de la différence des sexes et des dons qui leur sont attribués... « Et la parole prophétique de l'Église fait ressembler à la prairie semée de fleurs, non pas seulement les fleurs de la virginité mais aussi celles de l'enfantement… » Saint Méthode donne une justification unique en son genre de l'acte sexuel en tant que guide qui conduit la création divine, de voie par laquelle l'Artiste-Dieu est amené vers les êtres qu'il doit façonner. Cette conception demeure cependant dans l'esprit de l'Ancien Testament et pré-chrétienne. Chez lui est seule évangélique la louange de la virginité. « ... La virginité « παρθενια », par le changement d'une seule lettre reçoit une application presque divine « παρθενια » et ceci

des mystiques et des poètes. Pourtant, il faut le dire : l'époque de la rédemption, l'époque du Nouveau Testament n'a pas découvert la sexualité créatrice. Cette découverte sera la découverte de l'époque universelle de la création. Le christianisme n'a vraiment fortifié [257] dans la sexualité de l'homme qu'une double servitude : ou bien la soumission ascétique, ou bien la soumission antique. On s'était trouvé, sur le plan religieux, en face du problème, non de la destruction de la sexualité, mais de sa transfiguration. Antérieurement à la période créatrice de l'univers, il ne devait pas être compris que même l'orgie sexuelle peut être changée en autre chose, qu'elle peut être soustraite au cercle générateur de la nature et dérivée vers la constructivité d'une vie nouvelle et d'un monde nouveau. En vérité, toute énergie créatrice est en liaison avec la sexualité orgiaque, toujours prête à dépasser ses limites. L'orgiasme sexuel est l'énergie créatrice positive qui peut soulever l'homme au-dessus de lui-même comme elle peut l'abaisser et l'asservir. Mais jusqu'à présent seule la négation de cet orgiasme sexuel a trouvé dans le christianisme un accent profond.

*

*   *

La conscience religieuse de soi, prise par la personnalité, constitue la crise de l'espèce, le signal de l'évasion hors de l'espèce. Nous vivons à l'époque de cette crise, et ce n'est qu'à présent que se font sensibles les conséquences de cette sorte de brisure que le christianisme a apportée dans la vie secrète de l'individu. L'explication naturaliste de la sexualité, ses normes purement physiques, chancellent ; et l'effort qu'il accomplit pour se dégager des lois et de la servitude naturelle de la reproduction de l'espèce, sont peut-être parmi les témoignages les plus angoissants de la crise que traverse l'homme nouveau. Parmi les tendances de toute sorte, qui apparaissent comme des échappatoires, la moindre n'est pas sans doute [258] la conscience qu'a l'homme de sa bisexualité. Les frontières bien délimitées par la « nature », entre le

---

la fait ressembler à Dieu et l'assimile à ses secrets sacrés et incorruptibles. » Le « Festin des dix vierges » se termine par le refrain continu et répété : « Pour toi mon fiancé, je placerai une lumière allumée, et je te rencontrerai. » Il reste encore chez saint Méthode cette dualité habituelle à la conscience chrétienne entre la justification biblique de la procréation et de l'acte sexuel, et la louange évangélique de la virginité comme un état supérieur à la vie sexuelle. [NdN : l'appel de note correspondant étant absent du texte, il a été placé là où il a semblé le mieux en rapport.]

masculin et le féminin, se brouillent et se confondent. Ce que l'on a coutume d'appeler « perversion » du sexe, s'approfondit singulièrement. A tel point qu'il devient possible de poser la question de savoir si l'acte « naturel », au sens le plus élevé du mot, est bien celui qui est dit normal, ou s'il n'y a pas dans cet acte sexuel lui-même accompli en vue de la procréation, une secrète anomalie ? A l'époque transitoire où nous sommes, nous pouvons douter même de cela. Tout ce qui est organico-génétique, trouve son expression finale dans la mécanique. Rien n'indique expressément que la religion du Christ ordonne de tenir certaine vie « naturelle » du sexe comme anormale, certain acte « naturel » sexuel comme une perversion. Le christianisme a encouragé la procréation, en tant que rachat du péché, et comme justification unique de cette opposition à la mystique et de cette anormalité, que contient la vie sexuelle reproductrice. Dans sa racine, le christianisme rejette mystiquement les critères « naturels » de la génération ; le christianisme proclame naturel, normal, obligatoire, l'enfantement par l'Esprit et la filiation avec l'Esprit. Mais la religion du rachat, en délivrant du péché la vie de l'espèce, n'a pas encore découvert une sexualité nouvelle et régénérée. Le christianisme n'admet encore que l'ascétisme ou la famille antique comme conséquence aux suites du péché. Une négation profonde de la sexualité de la part du christianisme, une condamnation de la conception sexuelle archaïque, devrait retentir à travers les siècles et les millénaires. La sexualité génératrice a été réprouvée, les normes et les impératifs « naturels » [259] ont été détruits. La personnalité se dirige donc vers d'autres données conceptuelles. La tristesse de la vie sexuelle saisit l'être humain, et cette tragédie amène à considérer le rapport qui existe entre la création et l'enfantement.

*

* *

Il y a dans le courant sexuel une réserve d'énergie créatrice qui cherche à se donner une issue vers un objet. De là, le lien profond et indubitable entre la création et l'enfantement, entre ce qui se ressemble et ce qui s'oppose. La procréation, l'enfantement de vies nouvelles, comporte en soi une issue à l'énergie créatrice sexuelle. Plongée dans le courant génétique, dans l'ordre naturel de la nécessité, l'énergie créatrice se transforme, la création se change en naissance, l'édification immortelle des œuvres est remplacée par la conception

des êtres mortels. Il y a donc un antagonisme profond entre la création éternelle et la conception temporaire. La perfection individuelle et le nombre des naissances sont en proportion inverse. C'est ce qu'enseignent à la fois la biologie et la mystique. Le pouvoir créateur de l'individualité s'amoindrit et s'affaiblit par la reproduction ; la personnalité se perd dans l'espèce. L'acte sexuel conceptuel est toujours, à un certain degré, l'asservissement de la personnalité, une sorte de défi apporté aux élans qui se font jour dans les autres domaines de la création. L'homme devient l'esclave de son énergie purement sexuelle. C'est la féminité d'Ève qui l'emporte sur l'éternel principe de la virginité. Les résultats de la vie sexuelle ne correspondent pas à ceux d'une mission créatrice. La vie sexuelle naturelle n'atteint pas à [260] l'union du masculin et du féminin ou à la création d'une essence éternelle. L'espèce humaine, plongée encore dans l'élément du vieil Adam et de l'Ève archaïque, est sans force pour créer, parce qu'elle dépense son énergie créatrice dans la continuation et l'organisation de l'espèce, selon l'obéissance aux conséquences du péché. La reviviscence des ancêtres, imaginée par Fedorov, supposerait que l'énergie nécessaire à engendrer les enfants puisse servir désormais à rendre la vie aux aïeux. L'invulnérabilité de cette nature dont on ne peut vaincre la nécessité, l'adaptation fatale de l'homme à l'ordre donné de l'univers, ce sont là les pierres de touche de l'ancien ordre sexuel, hors duquel seulement le monde pourra connaître une impulsion nouvelle. La transformation du domaine de la nature, par laquelle la nouvelle époque créatrice signalera son avènement, commencera dans le domaine sexuel, où l'homme est si profondément enraciné aux obligations naturelles. Dans la profondeur de la vie sexuelle, la création doit vaincre la parturition, la personnalité, l'espèce, le lien avec l'Esprit, celui qui nous unit à la nature par la chair et par le sang. Ceci peut être le point de départ d'une vie sexuelle renouvelée, de la découverte du secret créateur de l'homme, envisagé comme une créature sexualisée. Et ceci peut être aussi la découverte de l'androgyne, en qui la nature humaine porte la ressemblance de Dieu. L'acte sexuel conceptuel qui fait de l'homme l'esclave du courant élémentaire de la féminité, doit se transformer en acte créateur libre [140]. L'activité sexuelle doit se tour-

140 L'acte sexuel conceptuel se justifie par ceci qu'il est la voie unique pour la production de la vie humaine et la continuation de l'humanité. Mais cette justification est souvent assez hypocrite et peu sincère. D'abord, mystiquement et religieusement, on ne peut repousser la possibilité de concevoir en

ner vers la création d'un monde différent, vers la continuité du pouvoir créant. C'est ce que Platon avait entrevu génialement. La source de l'extase créatrice et de [261] l'aperception géniale est incluse dans l'énergie sexuelle : tout ce qui est authentiquement génial — est érotique. Mais cette génialité créatrice est étouffée dans le courant sexuel qui aboutit à l'acte sexuel. C'est l'acte sexuel lui-même qui est contraire à toute génialité et à toute universalité ; il reste toujours provincial. Si la génialité est pénétrée d'érotisme, elle n'est à aucun égard sexuelle au sens différencié et spécialisé de ce mot. Sans doute, un être de génie peut vivre une vie sexuelle différenciée, il peut s'adonner à la plus extrême débauche, mais la génialité en lui sera un obstacle à cette direction prise par son énergie sexuelle, et il y aura au fond de lui-même comme une profonde cassure. La génialité est incommensurable à l'aménagement des formes bourgeoises de la vie, au point que la vie de l'homme génial peut ne pas être une vie « naturelle ». Ce sont ces profondes convulsions de la sexualité humaine qui doivent amener l'avènement de l'époque nouvelle créatrice. L'homme nouveau est essentiellement l'homme de la sexualité renouvelée, ressuscitant en lui la forme androgynesque et la ressemblance de Dieu, qui s'était obscurcie dans les principes divisés du masculin et du féminin. Le secret de l'être humain est lié au secret de l'androgyne.

*

* *

Mais l'idée simple, mystique de l'androgyne a sa réplique dangereuse et caricaturale dans l'hermaphrodisme. L'androgyne défiguré reprend dans ce monde la forme de l'hermaphrodite. Un hermaphrodite est un monstre, une caricature, un pseudo-être. Si la révélation de l'androgyne céleste doit demeurer ésotérique, c'est à cause du danger qu'il court d'être [262] vulgarisé par l'hermaphrodite terrestre. C'est ce que Frédéric Baader a compris profondément [141]. L'androgynisme est la ressemblance de Dieu dans l'homme, et sa nature supérieure,

---

esprit, la conception d'une vierge pour la divo-humanité, concevant en elle le Christ. La réfutation de cette thèse exprime au fond chez l'homme la terreur de l'achèvement de son destin, d'une fin par laquelle tout serait résolu. La victoire sur la procréation par l'acte sexuel serait aussi une victoire sur la mort.

141 « L'*androgyne* consiste dans la réunion des capacités sexuelles en un seul corps. Cette notion est l'opposé et de l'impuissance et de l'hermaphrodisme ». (Baader).

tandis que l’hermaphrodisme n’est que la confusion bestiale des sexes, non réélaborés dans un autre être.

Quant au mouvement féministe, il est par essence caricatural, et il procède plus de l’hermaphrodisme que de la beauté androgynesque. L’idée de l’émancipation féminine a reposé jusqu’à présent sur l’inimitié foncière des sexes, sur la haine et sur l’imitation. Moins que tout, on ne saurait trouver chez les extrémistes du féminisme, le secret de l’union des sexes en un seul. La femme, dressée mécaniquement à l’instar de l’homme, cherche à faire siennes les prérogatives masculines, et spirituellement et physiquement, devient un hermaphrodite, c’est-à-dire une caricature. La lutte des sexes, la jalousie, la concurrence et l’imitation sont opposées au secret de l’union. Par le fait qu’elle manifeste la crise profonde de la question sexuelle, l’émancipation féministe vaut mieux que l’hypocrite façade de la famille, sans doute, mais elle ne révèle rien sur l’être et sur la vie de l’avenir. On ne saurait ici passer sous silence l’adolescent de génie que fut Weininger ; à travers ses propres angoisses, il aborda le problème sexuel et entrevit, comme solution, le secret de l’androgyne. Mais ce secret, il ne fit que l’entrevoir, et si, philosophiquement, il conclut à la bisexualité de la créature humaine, sur le plan religieux, il refuse de s’associer au mystère de l’androgyne, et d’y voir la ressemblance définitive de Dieu. Weininger, comme non-chrétien, ne connaissait pas la féminité éternelle, comportant en elle le Logos, il ne connaissait pas la féminité de la Vierge-Mère : [263] et il est troublant de considérer les efforts surhumains que fait ce jeune penseur malheureux pour se hausser jusqu’à l’érotique divine, jusqu’à l’amour du péché racheté. Il avait pressenti la vérité religieuse, à savoir que le courant féminin s’empare de l’homme à sa chute, pour s’incarner dans l’objet mauvais, mais ce qu’il ne voulait pas savoir, c’est que la femme porte en elle, comme l’homme, un élément éternel et divin. Les mystiques avaient perçu l’androgynisme du Nouvel Adam-Christ. Ce n’est que par là qu’ils pouvaient expliquer dans l’homme absolu, représentant l’être dans sa plénitude, l’absence d’une vie sexuelle semblable à celle de l’espèce humaine. Dans l’Homme absolu, dans l’Adam nouveau, ce ne sera pas cette vie sexuelle différenciée et déchue qui reparaîtra, mais une vie amenée par une découverte positive et dont le sens créateur sera entièrement renouvelé. Le culte de l’éternel féminin, à l’époque du rachat, est lié à l’Ève nouvelle, à la Vierge Marie, à la venue du Rédempteur

dans le monde par la féminité immaculée. Ce culte était une transition hors de la féminité ancienne du mal et de l'esclavage. Mais il ne découvrait pas encore l'homme nouveau et son secret créateur. Le culte chrétien de la féminité éternelle repose encore sur la dissociation des sexes. Ce qui appartiendra à l'époque créatrice universelle, ce sera le culte de l'androgyne, de la Vierge-jeune homme, de l'Homme, — forme et ressemblance de Dieu. Le secret de l'homme n'est que là. Et la voie humaine vers la découverte de cette fusion est la voie de l'amour. Pour l'époque mondiale qui doit apparaître, la féminité doit s'affirmer sous l'aspect de la vierge, et non sous l'aspect de la mère. Le principe de la maternité est atteint dans [264] toute crise mondiale au même titre que celui de la matière elle-même. Aucune force ne sera en mesure de préserver de sa perte la vie, telle qu'elle est organisée, spécifiquement, matériellement, organiquement. Il ne demeurera de la matière qu'une forme transformée de la sensibilité et cette représentation éternelle du corps de lumière, qui n'est plus soumis à la pesanteur ni à aucune nécessité.

Chapitre IX

LA CRÉATION ET L'AMOUR LE MARIAGE ET LA FAMILLE

La conception « chrétienne » courante rejoint la conception « mondaine » courante, en ce qu'elle reconnaît trois états dans la vie sexuelle : la conjugalité, l'ascétisme et la débauche. Aucun autre aspect du problème n'est admis par cette conception moyenne, et, à cet égard, il est indifférent qu'elle s'exprime en tant que religieuse ou positiviste. Il est d'ailleurs souvent arrivé dans l'histoire que le christianisme fut un positivisme avéré. On ne saurait trop souligner que les trois états susdits se définissent tous en fonction de l'acte sexuel et en liaison avec lui. La puissance magnétique exercée par le thème de l'espèce se manifeste ici. On parle de l'acte sexuel, parce que, moralement et socialement, il se construit et s'ordonne dans la famille, qui repose sur la natalité, qu'il est nié dans l'ascétisme, et qu'enfin, d'une façon désordonnée et destructrice, il règne en maître dans la débauche. Cette conception qui domine ainsi sous ses différents aspects, quoiqu'exprimée d'une façon pudique et souvent détournée, elle a toujours trait à l'acte sexuel, et jamais à l'amour sexuel. On parle du sexe, et l'on oublie l'amour. C'est qu'en vérité, l'amour sexuel ne se range ni dans la catégorie de la famille, ni dans celle de l'ascétisme, ni dans celle [266] de la débauche. L'amour n'est pas un acte sexuel, il n'a pas avec cet acte le lien positif ou négatif que voient partout les gens pré-

occupés du sort de l'espèce ; l'amour, au sens profond du terme, est même l'ennemi de l'acte sexuel défini, mais évidemment, il lui est opposé d'une tout autre façon que ne l'est l'ascétisme. Les êtres obnubilés par l'espèce, que ce soit religieusement ou positivement, ne considérant que les suites que peut avoir l'acte de l'accouplement, ne voient pas la signification universelle de la sexualité, tant en chaque homme que dans le cosmos. Le secret de la sexualité ne réside pas dans l'acte sexuel, qu'il soit consommé dans le bien en vue de la natalité, ou pour la jouissance de la débauche. Avant tout, il faut se garder de croire que l'acte sexuel, en quelque lieu et par qui fût-il accompli, ne l'est jamais que dans le but vertueux de propager l'espèce. Il est accompli aveuglément, dans la passion élémentaire et en vue d'acquérir à soi-même une satisfaction du reste illusoire [142]. L'espèce triomphe d'ailleurs par l'acte sexuel, mais non pas parce qu'elle était présente dans l'intention de quiconque en tant que but, mais bien parce que son génie domine, sans qu'il en soit conscient, l'homme livré à la sexualité, et que les buts de l'individu deviennent hardiment les siens.

Le mystère de la sexualité ne se découvre que dans l'amour. Il ne s'agit plus d'une possession, où régnerait on ne sait quel conservatisme inerte, quelle hypocrisie conventionnelle. Les révolutionnaires extrêmes se sont montrés toujours et partout conservateurs, lorsqu'était soulevée la question de l'amour. Il est rare de rencontrer une conception révolutionnaire dans ce domaine. Les extrémistes sociaux, les savants les plus révolutionnaires, n'ont envisagé la [267] question de l'amour que sous son aspect physiologique ; ils n'ont pas été plus profondément. L'amour est minimisé dans les calculs du monde. Il est réservé aux poètes et aux mystiques. Évoque-t-on l'amour de Tristan et d'Isolde, celui de Roméo et Juliette, l'amour des troubadours et de Dante, lorsque les « chrétiens » et les « gens du monde » parlent de la sexualité qui a cours dans leurs définitions ? Leur théologie et leur science, leur enseignement moral et sociologique ignorent la nature véritable de l'amour et ne voient pas en lui un problème universel. La théologie chrétienne, la biologie et la sociologie scientifiques, ont une position définie en face de l'acte sexuel, mais il est impossible de savoir quel est leur point de vue sur l'amour. Ce qui de naissance est ca-

142 C'est ce que Freud démontre scientifiquement. Mais il semble que Freud ne veuille pas reconnaître que dans la jouissance sexuelle (Lust), l'homme est le jouet du courant de l'espèce.

duc ne peut qu'ignorer l'amour. Il y a dans l'amour quelque chose d'aristocratique et de créateur, de profondément individuel, rebelle aux canons et aux normes, imperméable à la conscience moyenne. L'amour repose sur un plan différent de l'être, qui n'est pas celui où vit l'espèce humaine. L'amour est en dehors du genre humain, et il n'est pas utile au genre humain ; il ne sert pas la perspective de durée et d'affermissement. Il reste à part. La débauche sexuelle est plus proche et plus compréhensible que l'amour pour l'espèce humaine, plus acceptable pour lui dans un certain sens, et même moins dangereuse. Le monde peut en quelque sorte s'arranger avec la débauche, en la limitant et la canalisant. Mais avec l'amour, on ne peut rien édifier et il ne se pliera à aucune organisation. L'amour ne contient aucune perspective d'aménagement dans ce monde. Il contient une semence fatale de ruine, la ruine tragique de la jeunesse. Roméo et Juliette, Tristan et Isolde se [268] sont perdus par amour, et ce n'est pas par hasard que l'amour leur a apporté avec lui la mort. La passion de Dante pour Beatrix ne devait aboutir dans ce « monde » à aucune organisation heureuse, et elle était condamnée, précisément par ces limites, à un tragique sans issue. Car à propos de l'amour, il ne convient ni de théologuer, ni de moraliser, ni de sociologuer, ni de biologiser : l'amour est en dehors de tout cela, en dehors du « monde » ; c'est une fleur d'au delà, destinée à périr dans le milieu terrestre. L'épanouissement de l'amour est tragiquement impossible. C'est ce qu'ont confirmé les plus grands artistes et les poètes de tous les temps. N'était-il pas naturel, dès lors, que l'amour fût exclu des calculs du monde et que les problèmes de la sexualité dussent être résolus sans tenir compte de lui ?

*
* *

La famille en son essence a toujours été l'institution par excellence destinée à maintenir l'ordre, l'organisation biologique et sociologique de la vie de l'espèce. Les formes de la famille, telles qu'elles ont évolué tout au long de l'histoire humaine, ont toujours été les formes de l'obéissance aux conditions de l'existence, aux conditions de l'économie dans le monde. Il n'est pas de phénomène dans la vie de l'humanité qui se révèle aussi conforme au matérialisme économique que la famille. C'est dans ce domaine que le matérialisme sociologique rem-

porte ses principales victoires [143]. La famille est avant tout une alvéole et son lien avec la sexualité n'est qu'indirect et oblique. Quant à son lien avec l'amour, il est encore plus lointain. Le courant sexuel inhérent à l'humanité [269] n'a jamais tenu compte des contraintes familiales, il a échappé à toutes les limites établies ; mais dans le processus de la sauvegarde de l'espèce et de l'établissement de l'humanité, il est indispensable de se soumettre aux formes organisées et définies. La continuité de l'espèce humaine et la structure de l'espèce terrestre ont été établies dans une complète indépendance à l'égard de l'orgiasme et du chaotisme qui caractérisent la sexualité. Il a fallu composer une conception légale, normative, qui puisse s'adapter aux nécessités obligatoires de la situation donnée de l'être. Le secret de l'amour sexuel, en tant que secret absolu de l'esprit, est inaccessible à la société. Mais la société s'est habituée à réglementer tout ce qui a un rapport avec la continuation de l'espèce. *La famille est née de la nécessité, et non de la liberté*. Religieusement, la famille appartient tout entière à la conception de l'Ancien Testament, de la loi qui dénonce le péché. La famille représente toujours l'obéissance aux conséquences du péché, le conformisme à la nécessité de l'espèce. Elle reconnaît l'inéluctabilité de l'acte sexuel conceptuel, et se soumet à la nécessité qu'il incarne, elle est le rachat moral du péché de l'acte sexuel par l'acceptation du fardeau sexuel. Dans le fondement de la famille, il y a la déchéance du sexe, la perte de son intégrité, c'est-à-dire de sa pudeur. La famille, religieusement, moralement et socialement, justifie les tares de la vie sexuelle par la conception des enfants, et elle témoigne tout entière pour cette conception. L'idéologie familiale déclare donc juste et valable l'union de l'homme et de la femme accomplie dans l'acte sexuel. Le thème de la famille repose sur l'acte sexuel ; mais tout autre union d'homme à femme, comprise [270] en dehors du lien familial, est considérée comme inadmissible. Sans acte sexuel, pas d'enfantement, c'est-à-dire rien de ce qui se justifie par la famille et ce pour quoi elle existe. L'union entre l'homme et la femme, où l'acte sexuel est surmonté dans sa pratique, afin que revive l'intégrité du principe sexuel, n'est pas une union familiale, et elle n'a pas de justification dans la famille. La famille se manifeste comme une des formes

143 Voir par exemple MORGAN, *La Société originelle*, ou bien dans ENGELS : *Origines différenciées de la personnalité, de la famille et du gouvernement*. Dans cette voie, on rencontre les œuvres de Lippert et de beaucoup d'historiens de la culture et des sociologues.

les plus basses de l'union des sexes, comme une acceptation de ce que le péché sexuel ne soit pas vaincu. Tout essor à l'intérieur de la vie sexuelle, tout élan vers une forme plus élevée de l'union du masculin et du féminin, s'élève au-dessus de la famille et lui enlève son utilité. Cette idéologie de la famille, que nous avons définie comme représentant dans le monde une force conservatrice, redoute les transports et les élans de la vie sexuelle, plus qu'elle n'en redoute le vice et la bassesse. La famille peut s'accommoder du vice et de la débauche dans l'intérêt de l'établissement de l'espèce mais ce qu'elle redoute pardessus tout, c'est une conception révolutionnaire de la vie sexuelle par laquelle la hiérarchie des naissances serait menacée. Les moralistes dans cette matière seraient prêts à excuser le péché le plus vil de la chair comme une conséquence de l'obéissance et de la stupeur. Mais ils ne peuvent admettre, en aucun cas, les efforts héroïques en vue de combattre l'antique conception de la chair, au nom de la découverte d'une conception nouvelle, d'une union sexuelle réalisée, non dans l'élément génétique, mais dans l'esprit. Les moralistes de la famille ne savent comment se comporter en présence de ce phénomène d'une union de l'homme et de la femme en dehors de la pratique sexuelle ; [271] ils ne savent pas comment estimer une telle union. Il leur est indispensable de pouvoir ranger un phénomène dans une des trois catégories suivantes : 1° ou bien la vie du sexe, vouée à la famille et à la natalité ; 2° ou bien la débauche ; 3° ou bien l'ascétisme, c'est-à-dire l'absence de toute sexualité. Il est donc particulièrement étrange de voir que dans l'idéologie morale de la famille comme dans son idéologie religieuse ou positiviste, il demeure toujours un rapport obscur avec l'acte sexuel lui-même, sur lequel repose précisément toute cette idéologie. Les orthodoxes et les catholiques ne croient pas qu'il soit possible de jamais surmonter complètement l'acte sexuel, comme ils ne croient pas qu'il soit possible de ne jamais manger de viande. L'acte sexuel est-il considéré comme beau et valable en soi, ou n'est-il beau et valable qu'en tant que moyen, qu'instrument de la procréation ? Dans cette donnée centrale du problème du sexe et du problème de la famille gît, en vérité, une formidable hypocrisie. Le thème moral de l'enfantement, avec son mépris tacite pour la pratique sexuelle, est, par essence, une hypocrisie. La relation pathétique que, religieusement et moralement, on peut entretenir, vis-à-vis de la conception des enfants, il faudrait la transposer sur le terrain même de l'acte sexuel. Si l'enfantement est sacré, alors l'acte d'où cet enfantement dépend,

est, lui aussi, d'essence divine. Ici Rosanov a raison, qui fut l'adversaire génial et le grand inquisiteur de la famille chrétienne. Si l'acte sexuel est péché, s'il est la déchéance du sexe, il ne saurait y avoir de thème de la morale et de l'innocence de l'enfantement. Dans l'idéologie de la famille se cache donc bien une hypocrisie. Les bases religieuses de la famille demeurent inexplicitées, comme le [272] demeure aussi le lien à double sens qui la rattache au mystère central du sexe. La famille se tient fermement sur la surface bourgeoise du monde. Avant tout, elle représente le bourgeoisisme de « ce monde » pour lequel les profondeurs de la sexualité restent ignorées. Le fait de l'existence de familles « illégales » révèle la nature socialo-conformiste de la famille. Et, de ce fait, la famille comme toute institution a la même justification et le même sens que le gouvernement.

*

* *

Le Nouveau Testament, dans son essence mystique profonde, nie la famille, comme il nie l'acte sexuel, en tant que déchéance et péché, comme il nie l'espèce, comme il nie « ce monde » et toutes ses institutions bourgeoises. Il ne saurait y avoir authentiquement de « famille chrétienne », comme il ne peut non plus y avoir de « gouvernement chrétien » authentique. La famille est une institution génétique, un établissement génétique. La révélation néo-testamentaire combat l'élément de l'espèce, la loi d'un ordre génétique ; la loi de la famille ne peut donc pas sortir d'elle, plus que ne peut sortir d'elle la loi du gouvernement. Mais le Nouveau Testament, s'il a ignoré la loi, s'il a combattu la loi, ne l'a pas remplacée dans un monde plongé dans le péché sans rédemption, dans le monde travaillé par les courants naturels. La loi familiale, semblable à la loi de gouvernement, appartient à l'Ancien Testament. Mais le Nouveau Testament l'a justifiée en tant qu'obéissance aux conséquences du péché. La famille chrétienne n'est qu'un maquillage du péché sexuel. Le christianisme sait parfaitement que les hommes naissent dans le [273] péché, que l'union des sexes, dans la catégorie naturelle de l'espèce, est un péché, mais il veut atténuer, neutraliser le péché, sous les couleurs de l'obéissance et du conformisme. La famille légale n'incarne pas la création de liens nouveaux entre les êtres d'une vie nouvelle, elle est soumission au « monde » et à son fardeau. Il est extraordinaire que le christianisme se montre enclin à l'enthousiasme envers le péché de l'acte sexuel et

le péché de l'organisation économique, c'est-à-dire envers tout ce qui, dans la famille, appartient à « ce monde », marque sa soumission « au monde ». Faites des enfants par l'acte sexuel consacré et installez-les dans une économie bien constituée : voilà le thème de la famille « chrétienne ». Il faut lire à cet égard un des piliers de l'orthodoxie, Théophane Zatvornik. Ce qui, à ses yeux, revêt de l'importance dans la famille, c'est d'abord le moment physiologique, — l'acte conceptuel, et ensuite, le moment économique, l'établissement matériel de la femme et des enfants [144]. De cette organisation familiale, physiologique et économique, l'ascète Théophane, nourrissant en lui la mystique de l'amour du bien, parle avec une effusion morale. L'ascète se découvre un excellent économiste dans « le monde », un parfait bourgeois. L'aspect spirituel de la famille disparaît pour Théophane sous l'obéissance, sous l'acceptation passive d'une servitude et d'un joug. On ne saurait trouver chez lui rien qui se rapporte à un amour nouveau, conçu en Esprit, à une union neuve de l'homme et de la femme dans un Être supérieur, au mystère de la nuptialité. Et ce silence de l'orthodoxie et de tout le christianisme au sujet de l'amour, cette négation de l'amour nuptial, reste quelque chose d'extraordinaire, et presque d'effrayant. C'est que dans l'amour [274] nuptial, il n'y a pas de place pour cette physiologie et cette économie, par lesquelles sont exclusivement absorbés tous les éléments de la famille chrétienne. Le mystère nuptial ne réside pas dans la famille. La famille n'a pas été créée et organisée en vue de l'amour nuptial, mais en vue de l'établissement et du bon conditionnement de l'espèce. La famille peut être polygamique, si la polygamie s'avère une forme préférable d'aménagement social : la famille polygamique serait d'ailleurs moins hypocrite et moins mensongère que la famille monogamique. Le mariage mystique demeure en dehors de ces oppositions. L'utilitarisme économique ne pénètre pas seulement l'idéologie positivo-sociale de la famille, mais aussi son idéologie chrétienne et morale. La famille, comme le gouvernement, n'est pas un phénomène spirituel, elle n'est

144 « Le chef de famille, dit l'évêque Théophane, quel qu'il soit, doit assumer sur lui la pleine charge de la maison, il en représente tout. Dans son *Esquisse d'une morale chrétienne*, Théophane ne montrera pas moins bien que les économistes matérialistes, la nature économique de la famille. Selon lui, « l'union naturelle par amour est une union sauvage et monstrueuse. » Théophane ne soulève pas dans la conscience pravoslave la question de l'amour érotique et du mariage mystique.

pas dans l'Esprit. Le mystère du mariage ne s'est pas révélé dans le christianisme. L'Église, en bénissant le lien familial, cautionne le péché de la vie sexuelle. L'Église confirme la famille selon l'Ancien Testament, comme elle confirme le gouvernement. Mais dans le Nouveau Testament, dans la religion du rachat, il n'existe de victoire sur le sexe que par l'ascèse. Le secret de l'amour, le secret du mariage sera dans l'Esprit, dans une époque de création. Le mystère de l'amour nuptial est une révélation sur l'homme, une révélation créatrice. Rien en lui qui appartienne à la famille, qui ressemble au mystère naturel de l'enfantement et de la continuation de l'espèce. Le mystère nuptial est le mystère de l'union dans l'amour, et cet amour seul est un mystère sacré, qui se place au-dessus et en dehors de la loi. Évadé hors de l'espèce, hors de la nécessité génétique, l'amour contient le principe de la transformation de la nature ; [275] il ne saurait donc être rien d'autre qu'une audace créatrice. Ce n'est pas dans la révélation du dogme ou de la rédemption que le mystère du mariage se dévoile ; en tant qu'amour, ressortissant à l'amour mystique, il est la révélation créatrice de l'homme lui-même.

Mais cet amour, qui n'admet ni ménagement ni soumission à des normes quelconques, il est par essence tragique. L'amour promet à celui qui aime de le précipiter à sa perte dans ce monde, et non pas de lui organiser sa vie. Et ce qu'il y a de plus grand en amour, ce qui sauvegarde en lui le mystère sacré, c'est justement cet arrachement à toute perspective vitale, ce sacrifice de la vie qu'exige toute création. Le sacrifice pose sur l'amour la marque de l'éternité. L'organisation vitale, l'organisation familiale sont le tombeau de l'amour. Car l'amour est lié par un lien plus étroit, plus intime, à la mort qu'à la naissance : et ce lien, pressenti par les poètes, a été chanté par eux comme un gage d'éternité. Il y a donc une opposition profonde entre l'amour et la procréation. L'amour n'est pas dans l'acte de procréation, tout ce qui est personnel en lui dépérit et c'est un autre amour qui triomphe. Le germe de la décomposition amoureuse est déjà déposé dans l'acte sexuel : « je n'ai jamais trouvé une femme dont j'eusse voulu avoir un enfant, car je t'aime, ô éternité [145] ». Ainsi parla Zarathoustra. L'amour véritable d'un autre monde, l'amour créant l'éternité, exclut la possibilité de l'acte sexuel, il le surmonte au nom d'une union différente. Il est reconnu qu'une passion forte s'oppose souvent

145 Voir NIETZSCHE.

à l'entraînement sexuel spécifique et qu'elle n'en a pas besoin. Et une tendance sexuelle irrésistible, non seulement n'est pas forcément liée à une passion [276] amoureuse, mais s'accompagne souvent de répulsion. La passion amoureuse aspire à l'union absolue et à l'harmonie absolue, tant spirituelle que corporelle. L'acte sexuel divise. Dans ses profondeurs résident le dégoût et le meurtre. L'amour est un acte créateur, créateur d'une vie nouvelle ; il domine « le monde », surmonte l'espèce et la nécessité génétique. La personnalité unique, irrépétable, s'affirme dans l'amour. Et tout ce qui est impersonnel, générique, tout ce qui soumet l'individualité à la catégorie naturelle ou sociale, tout cela est ennemi de l'amour, de son mystère inimitable et indévoilé. Il ne saurait y avoir de loi en ce qui concerne l'amour. L'amour créateur ne connaît pas l'obéissance à des normes quelconques, il est absolument affranchi. Le don du sacrifice, de l'arrachement aux valeurs du monde, le renoncement à sa sécurité donnent à l'amour cette liberté, que ne connaissent pas la famille, ni aucune autre forme de conformisme, que ce soit l'état, l'économie ou la science positive. L'amour est une libre esthétique, dégagée de toute préoccupation pratique. Cette liberté de l'amour, acquise dangereusement, on l'a vulgarisée par une interprétation vulgaire : et cette liberté ainsi vulgarisée, elle ne s'est plus manifestée que par l'acte sexuel. Ce n'est donc plus là la liberté de l'amour, mais son esclavage, contraire à tout élan, à tout envol de l'amour, contraire à toute victoire remportée sur des formes voisines de la bestialité. Le courant de l'amour est un courant d'extase orgiaque, et non pas naturel et génétique. L'extase orgiaque de l'amour surpasse la nature, et l'être pénètre, par elle, dans un monde différent.

Dans l'acte créateur de l'amour, se dévoile le secret créateur de la face de l'aimé. Celui qui aime [277] aperçoit l'aimé, à travers le nuage du monde naturel, à travers le masque qui s'étend sur chaque visage. L'amour est le chemin qui mène à la découverte du secret d'un visage, de la compréhension de la personne jusqu'à la profondeur de son être. Celui qui aime sait sur l'être aimé ce que le monde ignore, et en cela, il est plus près de la vérité que le monde entier. Ce n'est qu'en aimant qu'on peut comprendre intégralement une personnalité, pénétrer son génie. Nous tous qui n'aimons pas, nous ne connaissons les êtres qu'en surface, et non dans leur ultime secret. La tristesse mortelle de l'acte sexuel réside en ceci que dans son impersonnalité se perd et

s'obscurcit le secret à la fois de l'aimant et de l'aimé. L'acte sexuel fait pénétrer dans le cycle de la nature impersonnelle, il se place entre la personne de celui qui aime et celui qui est aimé, et dissimule le secret de leurs visages. Ce n'est pas dans l'espèce, ce n'est pas dans l'acte sexuel, que s'accomplit l'union amoureuse, celle qui crée une vie différente, la vie éternelle de la personne. C'est en Dieu que se rencontrent l'aimant avec l'aimé, c'est en Dieu que s'incarne le visage de l'amour. Dans le monde de la nature, ceux qui s'aiment se divisent. La nature de l'amour est cosmique et supra-individuelle, et l'on ne peut saisir son secret à la lumière de la psychologie individuelle. L'amour est destiné à la hiérarchie cosmique ; c'est cosmiquement qu'il réunit, sous la forme de l'androgyne, ceux qui dans l'ordre de la nature restaient séparés. L'amour est la voie par quoi chacun peut découvrir en soi l'homme androgyne. Dans l'amour authentique, il ne peut y avoir d'arbitraire, il existe seulement des êtres destinés et prédestinés. Mais le monde ne peut juger du secret de deux êtres, [278] du mystère nuptial, car il n'y a là rien de social. Le mystère nuptial authentique ne s'accomplit que pour très peu d'êtres, et par très peu d'êtres ; il est aristocratique et suppose le choix.

*

* *

Qu'est-ce donc que la débauche au sens profond du mot ? La débauche est le contraire de l'union. Le secret de la débauche est le secret de la dissociation, le secret de la désagrégation, de l'inimitié des sexes. Le secret de la réunion ne peut être dissolu. Là où triomphe l'union, il ne saurait y avoir débauche. L'acte sexuel contient un élément de débauche, par ce qui en lui n'unit pas mais sépare, par ce qui en lui engendre la division. La famille ne préserve pas de cette déchéance enclose dans l'acte sexuel, de ce danger d'une possession extérieure superficielle d'une créature par une autre, de cette impossibilité de délier, pour l'homme et pour la femme, les chaînes qui les séparent. La débauche est la dissociation, et elle change l'objet des convoitises sexuelles en moyen et non en but. Toute la physiologie et la psychologie de la débauche sont construites sur cette transformation du moyen en but, sur ce changement d'une tendance vers un objet en tendance vers l'acte sexuel ou même seulement en goût de l'amour. L'amour de l'amour au lieu de l'amour d'une personne, c'est en cela que réside la psychologie de la débauche. Cette psychologie ne com-

porte ni union avec quoi que ce soit, ni même le désir d'une telle union, c'est une psychologie de la désunion, de l'éloignement, et le mystère nuptial ne s'accomplit jamais en elle. L'amour de l'acte sexuel au lieu de l'amour dans l'union d'une [279] chair unique, — voilà la physiologie de la débauche [146]. C'est la physiologie de l'inimitié et de la lutte naturelles. Dans le courant de la débauche, la vie sexuelle se sépare de plus en plus de la vie entière de la personnalité. Elle n'est liée à aucun de ses transports. Le sexe s'éloigne, si l'on peut dire, et de l'homme et du cosmos, il devient un monde fermé et qui se dévore lui-même. Toute pénétration de la vie sexuelle dans le cosmos est contraire à la débauche. Tandis que cette solitude, cet isolement du sexe qui se différencie du reste de la vie de l'être, et que l'on constate dans le monde de la nature, appartient déjà à la débauche. La débauche ne peut être vaincue que par le retour de l'élément sexuel à sa signification universelle, sa fusion avec le sens de la vie. L'indignation « bourgeoise » et « mondaine » qui accueille la débauche n'en saisit absolument pas le sens, et les vérités superficielles, utilitaires, conditionnelles, émises à ce sujet, n'atteignent pas le fond métaphysique du problème. Le moralisme d'opportunité, le traditionalisme social, ne sont pas de force à percer le mystère accablant de la débauche, le secret du non-être. Dans ce qu'on appelle le mariage, la débauche trouve un abri comme dans tous les lieux qui ne se justifient pas. La débauche a sa place partout, où le but ne semble pas être l'union de ceux qui s'aiment, l'élucidation par l'amour du secret d'une personne. Le problème de la débauche n'est pas d'ordre moral, mais métaphysique. Tous les critères biologiques et sociologiques ne sont que conditionnels, c'est la voix de la bourgeoisie de ce monde qui parle en eux. Selon ce code, la débauche représente une forme vénale et monstrueuse de l'union des sexes, alors qu'en fait c'est l'absence d'union qui crée la monstruosité. L'acte [280] sexuel est un acte de débauche, en ce qu'il est incapable de réaliser une union profonde. Aussi la définition de la débauche, en tant qu'anomalie sexuelle, apparaît-elle superficielle. Notre vie sexuelle est elle-même une anomalie, où « le normal » pourrait apparaître plus débauché que l'« anormal ». La débauche ne doit pas être interdite, elle doit être vaincue ontologiquement, par un être différent. L'amour est l'antidote de la débauche, et

---

146 Si vous transposez cela dans la terminologie freudienne, tout autoérotisme doit être appelé débauche.

l'autre antidote en est une vie spirituelle supérieure. La volupté en elle-même n'est pas la débauche, seule est débauchée la volupté de la désunion, et sainte, au contraire, la passion voluptueuse de la réunion. Est débauche, la volupté qui ne pénètre pas dans l'objet, qui s'absorbe en elle-même, et sainte, l'extase orgiaque de l'amour, se répandant sur l'être aimé.

Les droits de l'amour sont absolus et sans conditions. Il n'est pas de sacrifice qui ne soit justifié au nom d'un amour véritable. Et le sacrifice de toute sécurité humaine, de tout établissement stable, doit être justifié au nom des droits absolus de l'amour. Dans l'amour, il n'est pas d'arbitraire de la personnalité, pas de volonté personnelle, pas de désir personnel qui ne connaîtrait pas de frein. Il n'existe que des destins supérieurs, une prédestination, une volonté plus fortes que la volonté humaine. La famille est obéissance au nom de l'organisation humaine, mais l'amour est le sacrifice audacieux, au nom d'un vouloir supérieur. C'est pourquoi la volonté divine unit ceux qui s'aiment, et les destine l'un à l'autre. L'amour contient l'acte créateur, mais non acte d'arbitraire, acte de profit personnel. Le droit de l'amour est une dette, c'est l'injonction la plus haute, et l'injonction de l'amour passe avant toute injonction [281] familiale. L'amour est toujours cosmique, il est nécessaire à l'harmonie universelle, aux desseins divins. C'est pourquoi l'amour ne doit pas redouter les souffrances qu'il engendre. La conséquence inéluctable de la nature cosmique de l'amour est qu'un amour non partagé, unilatéral, ne peut et ne doit pas être, parce que l'amour est plus fort que les hommes. L'amour non partagé est une faute, un péché contre le cosmos, contre l'harmonie universelle, contre l'image de l'androgyne, empreinte dans l'ordre divin du monde. Car toute la tragédie angoissante de l'amour réside dans cette poursuite douloureuse de la forme de l'androgyne, de l'harmonie cosmique. Par l'amour sexuel, doit se réaliser la plénitude de l'homme en chacune de ses moitiés. L'union des sexes est quadripartie et non double ; elle est l'union complexe de l'élément féminin et de l'élément mâle que chacun porte en soi, avec les éléments mâle et féminin de l'autre. La vie mystérieuse de l'androgyne ne se réalise pas dans une créature bisexuée, mais dans une union quadruple entre deux créatures. Le chemin vers la forme androgyne unique s'incarne dans la pluralité des unions. La nature cosmique de l'amour fait de la jalousie un péché. Car la jalousie nie la nature cosmique de l'amour,

son lien avec l'harmonie universelle, au nom d'une possession bourgeoisement individuelle. La jalousie est un sentiment bourgeois de la propriété, qui méconnaît le sens supérieur et universel de l'amour. Les jaloux pensent que l'objet de leur amour leur appartient, alors qu'ils appartiennent à Dieu et au monde. Dans le mystère de l'amour, il n'y a pas de possesseur et de possession particulière. L'amour exige le sacrifice de toute possession particulière, toute prétention [282] bourgeoise à posséder pour soi l'être aimé. La personnalité dans l'amour ne se découvre que par le sacrifice de tout profit personnel. L'amour, cosmique par définition, ne peut pas enlever l'homme au cosmos. C'est justement le sens mystique et cosmique de l'amour qui suppose en lui un libre combat où s'affrontent des forces choisies librement. Il n'y a pas de prise de possession pour l'être mystique.

*
* *

Il existe une profonde, une tragique mésintelligence entre l'amour de l'homme et l'amour de la femme, une étrange et douloureuse incompréhension. La femme est une créature d'une autre catégorie que l'homme. Elle appartient moins à l'humanité et plus à la nature. C'est sur elle qu'agit surtout le courant sexuel. L'homme a moins de signification dans la vie sexuelle que la femme. La femme est entièrement sexuelle, sa vie sexuelle est toute sa vie, qui la saisit tout entière, parce qu'elle est une femme et non un homme. La sexualité chez l'homme est infiniment plus différenciée. La femme, par sa nature, vit pour un seul objet, elle comprend mal cette capacité de l'homme de réunir en lui la plénitude des facultés de l'être. La femme est capable de se donner entièrement à une expérience unique, de sacrifier à celui qui la possède, à la fois le monde et le reste de sa vie. Elle concentre tout sur un être, et les conditions qui ont accompagné son expérience, s'identifient avec les conditions mêmes de la vie. Ce trait particulier de la nature féminine est en rapport avec le sentiment relativement faible qu'ont les femmes de la personnalité et leur dépendance au temps et [283] aux changements que les circonstances apportent. L'homme au contraire, plus sûr de sa personnalité, la conserve à travers les altérations du temps et poursuit au milieu de circonstances différentes, la plénitude de son expérience. En conséquence, la nature masculine est moins encline à s'abandonner sans mélange à la joie ou à la souffrance de l'amour ou de quelque autre passion ; pour lui, existeront

toujours la création, les affaires, la plénitude de sa force. Dans la vie sexuelle, sa conscience de mâle apparaît au premier plan, mais ce qui, de lui, est relégué à l'arrière-plan y persiste, ne disparaît pas, ne perd pas sa réalité. La personnalité de la femme est exposée à tous les dangers que constitue ce don total d'elle-même, qui peut dégénérer en une hystérie, dont les racines profondes sont ainsi en elle de nature métaphysique. Ce qu'il y a à la fois de plus élevé et de plus bas chez la femme, est lié en effet à ces phénomènes, et c'est là que réside cette fatale étrangeté vis-à-vis de l'homme. La femme conçoit l'éternité d'une façon différente de l'homme. L'homme sauve, garde la plénitude de sa force et de sa personnalité indépendamment des entreprises changeantes du temps. Mais la femme est impuissante à opposer une stabilité à des conditions extérieures, et tout ce qu'elle peut faire, c'est d'engager son être, sa propre éternité dans un engagement transitoire [147]. D'où la relation profondément différente entretenue par l'homme et par la femme vis-à-vis de l'amour. La femme, en amour, atteint à la génialité ; pour elle, l'amour est universel, et elle s'y voue tout entière. L'homme, au contraire, procède avec plus de talent, son attitude reste différenciée, et il se garde de jeter son être entier dans l'aventure amoureuse. Aussi [284] l'amour féminin lui semble-t-il toujours un élément redoutable, inexpliqué, et qui menace de l'absorber. Les aspirations de l'amour féminin sont telles qu'il semble que l'homme ne puisse jamais les remplir. Et c'est sur ce terrain que s'ébauche la tragédie de l'amour. L'incompatibilité totale entre l'homme et la femme, cette marque de la déchéance humaine va faire de l'amour une tragédie sans issue. L'homme cherche en la femme la beauté, il aime en elle cette beauté, et souhaite la diviniser. Mais cette beauté lui reste extérieure, il ne peut pas la posséder en elle-même : l'homme s'incline devant une beauté qui est hors de lui. L'amour masculin est une sorte de déification. Pourtant, la femme manifeste rarement cette forme de la beauté devant laquelle on doit se mettre à genoux et l'adorer. C'est pourquoi l'amour apporte à l'homme une désillusion si cruelle, et pourquoi il ne peut se consoler que la forme vivante de la femme corresponde si peu à l'Éternel féminin. Mais le sens ultime de l'amour ne doit pas être la déification de la femme, en tant que beauté transcendante à l'homme ; il faut au contraire le cher-

147 Il y a chez Weininger une intuition géniale de la psychologie féminine, mais gâtée par un misogynisme absurde.

cher dans la communion des sexes, dans l'harmonie des natures féminine et masculine, dans la forme et la ressemblance de Dieu, dans l'androgyne. La déification érotique du sexe et de la féminité, telle qu'elle envahit même la vie divine, ne peut être définitivement surmontée que par une telle union.

L'amour sexuel est lié à l'existence même de la personnalité, à la perte de la forme humaine, et de la ressemblance de Dieu, à la chute de l'androgyne, dans lequel le principe féminin n'était pas encore extérieur à l'homme, mais demeurait son principe interne et sa virginité. La signification religieuse de [285] l'amour sexuel, de l'érotisme, réside en ceci qu'il apparaît comme la source du mouvement de la personne vers le haut, son transport créateur. La signification de l'amour n'est pas dans un établissement de vie statique, mais dans la dynamique du mouvement, dans la création d'une vie différente.

Toute victoire du statique sur le dynamique en amour, signifie la sclérose, l'ossification de l'amour, son passage de la création à l'obéissance, à la soumission, aux conditions de l'existence. L'amour authentique est un élan créateur vers un autre monde, une victoire sur la nécessité. Au contraire, transformer l'amour en obéissance, c'est transformer la liberté en nécessité, la création en adaptation, et les montagnes en plaines. L'amour a le relief des montagnes, il n'appartient pas à la plaine, et ceux qui veulent aménager une vie plane, n'ont rien à faire avec lui. L'amour ne peut s'appuyer sur la plaine, il ne peut qu'y périr ou se transformer en autre chose, il est un élan, destructeur de tout établissement stable.

*

* *

L'amour affectif ne présente pas les mêmes symptômes cruciaux, à la fois de l'éloignement et de l'attirance de son objet. On n'y trouve pas cette polarité qui fait se heurter les courants contraires et qui rapproche étrangement l'amour et la haine. L'amour-amitié n'est pas lié au même degré aux racines de la personnalité, à l'intégralité de sa forme et à la ressemblance de Dieu dans l'homme. L'amitié emplit la vie de la personnalité d'un contenu positif, mais elle ne touche pas aux racines fondamentales de cette personnalité. La sexualité envahit tout l'être, l'amitié [286] se borne à ce qui a trait aux fonctions psychiques. Pourtant, une amitié profonde, véritable, enferme un élément

érotique : il y a en elle un lien, non pas direct, mais oblique, avec le sexe. L'énergie sexuelle, la soif d'union, peut être dirigée vers l'amitié comme vers l'acte amoureux. Et une telle amitié peut contenir elle-même la tension d'énergie égale à celle de toutes les unions. Le secret de la sexualité est le secret d'un échec créateur, le secret d'une pauvreté qui a été engendrée par la richesse. L'amitié est un amour non pas entier, mais fragmentaire ; elle ne confond pas le secret ultime de deux êtres, mais elle peut s'en approcher. L'amitié ne mène pas à l'union de deux chairs en une seule (et nous ne parlons pas seulement sur le plan sexuel, mais sur un plan plus élevé), elle n'est qu'un contact. C'est pour quoi l'amitié apparaît à un degré élevé dans la hiérarchie des sentiments, mais non pas aussi haut que l'amour. Pourtant il peut y avoir dans l'amour-amitié une pénétration érotique dans le secret de la personne aimée, le reflet le plus fidèle de l'ami à l'autre et une compréhension profonde.

*

* *

L'amour sexuel, l'amour érotique, se distingue absolument de l'amour humanitaire, fraternel, « chrétien », naturellement très différent. L'amour sexuel connaît le secret de deux êtres, et il prend racine dans la polarité de leurs éléments dissociés. L'amour « chrétien », comme l'amour humanitaire, se transforme en abstraction parfaite, désincarnée et exsangue, en un amour « à facettes », selon l'expression de Rosanov. Les Pères de l'Église ont exhorté l'homme à briser [287] son cœur plutôt que d'aimer. Et il a été indiqué plus d'une fois, que l'amour chrétien n'a pas encore été découvert par l'humanité, dans la religion du rachat. La découverte de l'amour chrétien exige l'acte créateur. Elle invoque pour toute l'humanité chrétienne une union nouvelle qui ne soit pas de « ce monde », une union de tous scellée au sein de l'esprit libre, et non pas dans la nécessité naturelle. La conformité à la nécessité établie n'a pas existé seulement dans l'état, mais bien aussi dans l'Église, qui lui ressemble en ceci. L'histoire physique de l'Église est entièrement anti-religieuse. L'incarnation de l'Église dans l'histoire a été culturelle, et elle a répandu toutes les particularités de la culture. Pourtant, l'amour chrétien universel et panhumain devrait contenir le même élan vers un autre monde, la même vision du visage humain en chaque frère par l'esprit et en Dieu, que celui qui éclate au degré le plus élevé dans l'amour érotique.

L'amour chrétien est un reflet de l'érotique céleste, l'application de l'énergie du sexe à toute l'humanité et au monde entier. L'amour sexuel surmonte le double désastre de l'homme et de la femme, par leur réunion dans l'au-delà. L'amour chrétien surmonte le désastre de toutes les créatures du monde, dans toutes les parties du monde, par la réunion de tous dans l'au-delà. La chute et la déchéance de l'homme ont été liées à la sexualité. Sa réunion définitive doit lui être liée également. Au cours de l'histoire, on a essayé de faire de l'amour chrétien une obéissance morne à la nécessité et de justifier un tel crime par une soumission mystique aux conséquences du péché. L'amour chrétien authentique doit au contraire se manifester dans le monde chrétien par un courage, un élan prodigieusement orgueilleux. [288] L'amour ne résout rien pour l'homme qui n'en est pas digne.

*

* *

Le lien mystérieux entre l'amour et l'androgynisme apparaît-il comme suffisamment clair ? La signification ultime de l'amour doit s'y élucider [148]. L'androgynisme est l'union définitive du masculin et du féminin dans l'être le plus semblable à Dieu, la victoire suprême sur la dissociation et la déchéance, la renaissance de la ressemblance divine dans l'homme. L'amour est le retour à l'homme de la Vierge perdue, — la Sophia. C'est dans l'androgynisme que se trouve la solution de ce mystère que, dans l'Homme-Absolu-Christ, la vie du sexe ne nous a pas été visible, de même que n'était pas marquée sur lui la déchéance engendrée par notre vie sexuelle terrestre. Par l'amour, la nature étrangère de la femme s'unit à la nature de l'homme, et la forme humaine surgit dans son intégralité. Et cette fusion dans l'amour est toujours liée à la personnalité humaine, à cette personnalité unique et irrépétable. C'est pourquoi l'amour est la voie qui fait remonter l'homme déchu vers la ressemblance de Dieu. L'érotisme est le rachat du péché sexuel, rachat qui s'accomplit et se poursuit dans la création. Le péché du sexe déchu est vaincu d'une façon négative par l'ascétisme, et d'une façon positivo-créatrice par l'amour. Le bisexualisme naturel — encore que caché — de toute créature humaine, reçoit dans l'androgynisme son sens mystique et surnaturel. C'est par lui que s'interpénètrent les maillons des natures féminine et mascu-

148 Platon, Jacob Bœhme, Frédéric Baader, Vladimir Soloviev, tous ont lié le sens de l'amour mystique à l'androgynisme.

line, c'est-à-dire que s'accomplit leur fusion complète. Chaque particularité de la créature humaine androgyne porte en soi un [289] reflet de la nature divine. Et l'union du masculin et du féminin doit s'accomplir en profondeur et non en surface. Mais le secret définitif de l'être androgyne ne sera jamais pleinement élucidé dans les limites de ce monde. L'expérience de l'amour érotique est dirigée vers le secret. Le lien entre l'amour érotique et l'androgynisme est son lien avec la personnalité, car, en vérité, toute personnalité est androgyne. L'androgynisme est l'apparition de la totalité du sexe dans la personne de l'être semblable au divin. Ce n'est donc pas le secret de la féminité qui doit se dévoiler dans l'amour, ni celui de la virilité, mais *le secret même de l'être humain*.

De même, l'érotisme est lié de façon indissoluble à la création. L'énergie érotique est la source éternelle de la création. Et l'union érotique s'accomplit en vue de l'exaltation créatrice. L'érotisme est donc né également avec la beauté. Le transport érotique est la voie par laquelle la beauté se révèle dans le monde.

Chapitre X

CRÉATION ET BEAUTÉ L'ART ET LA THÉURGIE

C'est dans la création artistique que se révèle le mieux le sens de l'acte créateur. L'art est par excellence la sphère de la création. Et cet élément créateur au sens artistique du terme peut se faire sentir dans toutes les sphères de l'activité de l'esprit. Que ce soit dans le domaine de la science, de la philosophie, de la morale ou de la politique, tout créateur est par quelque côté un artiste. Le Créateur du monde est désigné sous ce terme. L'attente d'une époque créatrice est en vérité celle d'une époque artistique, celle où l'art domine la vie. L'art représente une victoire constante sur la médiocrité de ce « monde » auquel jamais il ne se soumet complètement. Il y a une libération dans tout acte créateur. L'essentiel de cet acte est de surmonter la nécessité. Par lui, l'homme sort de lui-même, s'évade en dehors de la médiocrité ambiante de son existence. L'acte de création artistique est partiellement une transfiguration de la vie. Sa relation avec le monde suppose déjà la présence d'un monde nouveau. Et la conception même de la beauté implique déjà une rupture avec la difformité du monde actuel, — un saut dans un monde inconnu. L'œuvre artistique est la création d'un univers, d'un cosmos, la révélation de la liberté. On dirait que la [291] lèpre a disparu qui couvrait le visage de l'univers. Ainsi, la créa-

tion artistique par sa nature est ontologique, et non pas seulement psychologique.

C'est dans la création artistique que se révèle le tragique de toute création, — le déséquilibre entre ce qui est conçu et ce qui est réalisé. L'objectif de tout acte créateur est de créer un Être nouveau, une vie nouvelle, c'est un but théurgique ; mais la réalisation de cet acte, n'est plus qu'une œuvre *différenciée*, répondant à des besoins esthétiques définis, et qui se range non dans un autre monde, mais parmi les valeurs culturelles de celui-ci. La création artistique ne peut atteindre à un résultat ontologique, elle crée l'idéal et non la réalité, elle crée des valeurs symboliques, et non l'Être. C'est dans la création artistique que l'on saisit la nature symbolique de toute création culturelle. *La tragédie de la création et la crise de la création sont le problème fondamental transmis par le XIXe siècle au XXe*. Chez Nietzsche et chez Ibsen, chez Tolstoï et Dostoïevski, comme chez les Symbolistes, cette crise atteint son point culminant de tension. Quel étonnant épilogue à toute la vie créatrice d'Ibsen que ce drame de « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts » ! Ibsen a posé là avec une force extraordinaire le problème de l'antinomie tragique de la création et de l'être, de l'art et de l'être, de l'art et de la vie : faut-il construire sa propre vie ou édifier une œuvre d'art ? Toute l'existence de Léon Tolstoï a été une alternance douloureuse entre la création d'œuvres artistiquement parfaites ou qu'il voulait parfaitement accomplies et la création d'une vie. Cette tragédie du créateur atteint aujourd'hui une telle intensité qu'elle rendrait impossible désormais un retour à la conception classique. L'art [292] soumis à cet idéal demeurait entre la création et l'être, il s'interposait, si l'on peut dire, entre l'artiste et sa vie. La création s'incarnait dans une œuvre parfaite et non dans une existence parfaite. Mais la synthèse supérieure entre la création et l'existence, le créateur ne peut pas l'atteindre par l'art. L'art canonique est impuissant à faire pénétrer dans un autre monde l'énergie créatrice ; il la maintient dans ce « monde-ci ». Il ne réalise que les symboles d'une essence différente, et non la réalité de cette essence. Comme tout ce qui est soumis à des règles définies — famille, état, savoir, — l'art qui obéit encore à des canons immuables, est donc obéissance à un héritage périmé ; une adaptation de l'énergie créatrice aux conditions d'un monde non-créateur. Cet art peut être admirable, mais la beauté qu'il crée n'est pas une beauté essentielle, au sens suprême du mot, comme

n'atteignent pas à la vérité essentielle ou à la justice essentielle une science canonique ou un gouvernement conçu sur des bases formelles.

L'art canonique est immanent à ce monde, et non transcendant. Il fait pour la création de la beauté ce que la famille, au sens rigoureux du terme, fait pour la création de l'amour. Un tel art ne sera jamais création au sens religieux que prend ce mot ; il appartient à une époque pré-créatrice, il est encore dans la règle et dans la justification. De grands artistes ont possédé en eux une énergie créatrice authentique, mais elle n'a jamais pu se réaliser parfaitement dans leurs œuvres. Le transport créateur suppose qu'on pénètre dans un autre monde, dont la création classique se contente d'exprimer les symboles. La loi de tout art différencié est une loi d'obéissance. La voie où il chemine est antinomique à la hardiesse créatrice. [293] La crise universelle de la création s'identifie à la crise de l'art canonique, elle prépare l'ère de la religion de la création.

*

* *

Il existe un antagonisme profond entre l'art païen et l'art chrétien, ou plus exactement l'art de l'époque chrétienne. L'art païen est classique et immanent. L'art chrétien, romantique [149] et transcendant. La perfection vers laquelle tend l'art classique est contenue dans les limites terrestres. Le ciel est fermé au-dessus de son idéal, idéal d'ici-bas, et non d'au-delà. L'art du paganisme est le seul art qui ait atteint d'une façon immanente, en ce monde, et avec les forces du monde, une réalisation absolue de la beauté. Mais ce phénomène ne peut se renouveler. La perfection idéale du Panthéon n'est concevable que dans l'art païen. Et c'est une perfection sans issue. A partir de la perfection des formes classiques, nul élan vers un monde différent, vers la découverte d'autres univers. La sculpture et l'architecture antiques reposent sur cette croyance qu'il est possible d'enfermer la beauté en ce monde par la perfection des lignes. Le dionysisme antique était immanent au cycle des forces naturelles. Au-dessus de lui, le ciel du monde antique demeurait fermé, c'était une coupole hermétique au-delà de laquelle il n'y avait rien. La perfection et la beauté étaient accessibles dans les limites de cette sphère limitée, et non au-delà. Et

149 Le mot « romantique » n'est pas employé ici dans son sens étroit d'école, mais dans un sens beaucoup plus large.

cette conception païenne, préchrétienne, d'une beauté immanente à la pureté des formes données a créé une des traditions éternelles de l'art et qui s'est transmise au monde chrétien. L'art chrétien s'inspire d'un autre esprit. Le ciel s'ouvre au-dessus de lui [294] et découvre des lointains illimités. Aussi va-t-il refléter une nostalgie transcendantale, un élan vers un autre monde, hors des limites de l'immanent ; ce sera la tristesse romantique. L'inachevé romantique de la forme est un des caractères de l'art chrétien. Il ne croit déjà plus atteindre la beauté en ce monde. Pour lui, la beauté achevée, parfaite, éternelle n'existe que dans un autre monde, et l'on ne peut ici-bas en avoir que la nostalgie. La beauté, pour le monde chrétien, c'est ce qui lui parle d'un monde différent, c'est-à-dire le symbole. Le sentiment chrétien d'un être transcendantal va créer dans l'art la tradition romantique, opposée à l'idéal classique. L'art païen respirait la santé, la satisfaction classique ; il y a dans l'art chrétien comme une maladivité romantique. Son idéal est marqué par cette soif du rachat des péchés du monde, la soif d'accéder à un monde différent. La comparaison de l'architecture gothique du Moyen Age avec l'architecture antique classique met en lumière cette opposition entre deux types d'art. Dans le paganisme classique, l'acte créateur de l'artiste est subordonné aux conditions de ce monde, à la vie dans la beauté ambiante. Cette tradition, comme on l'a vu, a donc créé les règles, les canons d'une perfection adaptée au monde dans lequel elle s'accomplit. L'art romantique ignore les canons. Et la conception du monde antique, en pénétrant dans le christianisme, s'est modifiée. Ce qu'il y avait en lui d'éternel et d'immortel est demeuré ; mais il contenait aussi un côté caduc, retardataire, et au sens le plus profond du mot, réactionnaire. Sans doute, l'art antique est une source éternelle de création et de beauté. Mais les canons qui en dérivent peuvent devenir des éléments de conservation et d'hostilité [295] à l'esprit nouveau et prophétique. Le classicisme de l'antiquité peut se muer en un académisme sclérosé. La question ici n'est plus d'opposer la forme au contenu, mais de savoir si dans l'art, la forme elle-même est un contenu. Or, cette forme-contenu, elle peut être finie, arrêtée, ou bien en perpétuel devenir. Cette question ouvre une crise, qui n'est apparue et n'a pris un sens qu'à notre époque. L'art contient à la fois la tradition païenne et la tradition chrétienne, la perfection classique et l'infini romantique ; et, cette complexité, nulle part on ne peut mieux la comprendre qu'en Italie, dans le pays sacré de la création et de la beauté, et par la pénétration profonde de l'époque de la Renaissance,

depuis la première Renaissance jusqu'à ses manifestations les plus tardives [150].

*

* *

La grande Renaissance italienne a été infiniment plus complexe qu'on ne le conçoit habituellement. Elle représente le niveau le plus élevé qu'ait atteint la faculté créatrice de l'homme, et par là, le problème de la création s'y pose avec une acuité sans égale. L'homme de la Renaissance s'est efforcé de retourner aux sources antiques de la création, à cet aliment créateur que n'avaient pas épuisé la Grèce et Rome. Mais ce serait faux de penser que la Renaissance italienne a été païenne, et de la placer sous le signe d'un réveil du paganisme. Il faut laisser cette vue simplifiée aux historiens de la culture. La vérité est que dans cet élan créateur de la Renaissance, les principes chrétien et païen déposés au fond de la nature de l'homme se sont heurtés pour la première fois. C'est là qu'est la signification éternelle et universelle [296] de la Renaissance. L'Antiquité avec son idéal immanent ne pouvait pas être restaurée, pour la raison que la restauration d'une époque révolue n'est jamais possible. Les historiens eux-mêmes sont donc forcés de reconnaître dans la Renaissance des éléments chrétiens [151].

150 L'article de Georg Simmel sur Michel-Ange, paru dans le « Logos » de 1911 (tome I) est très intéressant pour notre sujet. Simmel veut démontrer que Michel-Ange a surmonté le dualisme de l'immanentisme païen et du transcendantalisme chrétien. « L'âme et le corps, longtemps séparés par la tendance de l'âme vers le transcendant, se reconnaissent ici à nouveau comme unité ». « L'idée, dont Michel-Ange fut le martyr, touche évidemment aux problèmes infinis de l'humanité : trouver dans la vie elle-même la plénitude qui libère de la vie, incarner l'absolu dans la forme du fini. » En vérité ce n'est pas là le problème du seul Michel-Ange, c'est le problème de l'art et de toute culture humaine. Pour Michel-Ange, le transcendant ne pouvait se changer en un immanent. Simmel lui-même termine son article par ces mots : « Il se peut qu'il soit donné un jour à l'homme de trouver le royaume dans lequel le fini et l'imparfait se résolvent en absolu et en parfait sans la nécessité d'être transporté lui-même dans l'autre royaume des réalités de l'au-delà, le royaume des révélations dogmatiques... La dernière et décisive tragédie de la vie de Michel-Ange, comme celle des formes qu'il a créées, se révèle en ceci que l'humanité n'a pas encore trouvé le troisième royaume ». Ce troisième royaume est la création dans l'esprit.

151 Même un esprit étranger au christianisme, comme WALTER PATER, dans son livre connu sur la *Renaissance* propose d'en chercher la genèse non

L'unité, la plénitude antiques ne sont pas en elle ; elle est une époque de complexité et de dédoublement de l'homme, née précisément du combat en lui de principes contraires. Le sang des hommes de la Renaissance était empoisonné par la conscience chrétienne du péché du monde et par la soif chrétienne du rachat. La conception transcendantale apportée par le christianisme a saisi si fortement la nature humaine qu'elle lui a rendu impossible de professer désormais un idéal immanent à elle-même et où les canons de la perfection humaine sont considérés comme un absolu. Les hommes ont donc été des chrétiens dédoublés, des christo-païens, en qui se rencontraient sans se mêler deux apports de sang différents ; et eux-mêmes se sont trouvés divisés entre deux mondes distincts. Le sentiment païen d'un absolu immanent à la vie a disparu. Après le Christ et la transformation cosmique de la nature humaine, un retour complet aux conceptions antiques n'était plus possible. L'apparition du Christ avait introduit magiquement dans la nature de l'homme le sentiment de son appartenance à deux mondes, et à l'égard de celui-ci, il en était résulté une tristesse profonde. Même dans la vie de Benvenuto Cellini, telle qu'il l'a génialement retracée — personnage étonnant de ce seizième siècle qui marque l'époque la plus païenne de la Renaissance, — on relève beaucoup de traits chrétiens. Benvenuto Cellini a été chrétien dans la mesure où il a été païen, c'est-à-dire [297] qu'il n'a été, à aucun degré, l'homme d'un seul idéal. La description des visions religieuses qu'il a dans sa prison, au château Saint-Ange, sont extraordinaires, montrant chez cet aventurier livré à une vie de désordres une soudaine soumission à Dieu [152]. Toute la création de la Renaissance est donc la marque du heurt tumultueux d'éléments contraires, du combat éternel entre le transcendantalisme chrétien et la conception antique de l'immanence, entre l'infini romantique et la conception classique du fini.

Les quelques siècles sur lesquels s'étend la Renaissance (XIVe, XVe et XVIe siècle) portent le témoignage du développement prodigieux de la faculté créatrice de l'homme. Mais, en fait, il y a eu plusieurs Renaissances, et il est très important de les distinguer. Il semble

---

seulement dans l'atticisme, mais aussi dans le Moyen Age chrétien. MONNIER dit la même chose dans son livre *Le Quattro-Cento*.

152 Benvenuto Cellini décrit comment, au château Saint Ange « lui apparut le Christ crucifié sur la Croix, mais brillant d'or comme le soleil lui-même ». (*La vie de Benvenuto Cellini d'après ses propres récits*. Éd. Éderle). Il a eu en prison d'extraordinaires expériences religieuses.

que sur la première Renaissance, celle du Trecento, soit répandue comme une couleur de christianisme. Elle avait eu comme antécédents la sainteté de saint François d'Assise et le génie de Dante. L'Italie mystique — source de cette première Renaissance — représentait le sommet de l'histoire occidentale [153]. C'est elle qui donna naissance à ce Joachim de Flore dont l'extase prophétique annonce une ère nouvelle du christianisme universel, l'ère de l'amour, l'ère de l'Esprit. Ces visions ont nourri la première Renaissance. Giotto et tous les peintres de cette époque, Arnolfo di Cambio et autres, venaient directement de saint François d'Assise et de Dante. Mais le temps passa sans que dans les délais prescrits par les visionnaires mystiques, rien ne se réalisât. L'homme était impuissant à rendre effectif ce vers quoi marchaient un saint François et un Dante, ce qu'un Joachim de Flore avait annoncé dans ses prophéties. Ce but mystérieux, ce n'était pas la création ecclésio-chrétienne, [298] la culture, l'art au sens suprême du mot, ce ne pouvait être cela, et ce ne l'était pas. Ce n'était pas non plus la découverte de l'anthropologie authentique, la grande apparition de l'homme au cœur de l'humanisme. La Renaissance du XVe siècle, le Quattrocento, ne réalise pas l'idéal de saint François et de Dante, il ne continue pas l'art religieux de Giotto, — mais en lui quelque chose d'autre va se révéler : le heurt nouveau du principe païen et du principe chrétien. Ce qui naît alors, au fond de la nature humaine, c'est la dualité de l'homme, son inaptitude à concilier en lui-même les sources antiques avec celles de la christianité. L'art du XVe siècle, à Florence, fait un bond immense en avant ; il libère la création humaine. Mais en même temps, les artistes de ce Quattrocento sont frappés de morbidité, dédoublés, affligés d'un défaut secret qui les empêche de réaliser jusqu'au bout leurs grands desseins, et les condamne à porter en eux un destin étrange et tragique. Cette brisure interne, on la perçoit déjà chez Donatello, elle existe chez Pollaiuolo, chez Verrochio ; mais c'est chez Botticelli, et enfin chez Léonard, qu'elle atteint une acuité particulière. Cet art sublime du Quattrocento, il est profondément dédoublé : il est le lieu de rencontre, le heurt du christianisme avec le paganisme, et ce choc a déchiré l'âme de l'homme.

---

153 Voir le beau livre d'ÉMILE GEBHART, *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance au Moyen Age*. Joachim de Flore, saint François d'Assise, Jacques de Voragine avec sa « Légende dorée », Giotto, Dante, ce sont là les points de tension culminants du monde mystique occidental.

Dans la mesure où il a tendu à la perfection classique des formes, l'art du Quattrocento florentin a remporté d'éclatantes victoires. Pourquoi trouve-t-on aussi en lui les traits du romantisme chrétien, — une tristesse transcendantale, que cette perfection classique n'apaisera pas ? Les précurseurs de la Renaissance, — saint François d'Assise et Dante, ne sont pas oubliés au XVe siècle. Fra Beato Angelico a été un [299] continuateur du Trecento. Mais la destinée tragique de certains parmi les plus grands peintres ne peut s'expliquer que si l'on pénètre plus avant dans le secret de ce dédoublement du XVe siècle, de cette dualité entre deux mondes ; la destinée de Botticelli, en particulier, sert de clef à l'énigme de la Renaissance ; la maladie du dédoublement est en lui et le rend incapable de s'agréger à la perfection classique. A travers l'âme frémissante de Sandro Botticelli, le Quattrocento va passer de Laurent le Magnifique à Savonarole. C'est par lui, c'est par le destin de Botticelli qu'il prendra conscience d'avoir trahi l'espoir de la première Renaissance. La Renaissance païenne à la fin du Quattrocento se rend compte qu'elle n'a pas rempli sa mission et, à cet égard, l'apparition de Savonarole était inévitable. Savonarole n'a jamais été l'ennemi brutal et destructeur de l'art et de la beauté [154], il veut rappeler l'art à ses buts plus élevés, et combattre en lui la dégénérescence. Mais le principe même qu'il représente ne permet plus entre l'art et la vie la relation que comportait la Renaissance païenne. Botticelli lui-même, lorsqu'il peint ses Vénus pour Laurent de Médicis, n'exprime pas le courant du classicisme païen. Ses Vénus ressemblent aux Madones, comme ses Madones ressemblent aux Vénus. Selon la formule si heureuse de Berenson, les Vénus de Botticelli abandonnent la terre et ses Vierges abandonnent le ciel. Dans la création botticellienne, il y a une mélancolie qu'aucune perfection classique ne peut satisfaire. Sans doute, son génie de peintre a créé une harmonie de lignes inconnue jusque-là. Et pourtant tout l'effort de sa vie présente comme un malentendu fatal : il semble qu'il n'a réalisé les buts ni de

154 Sur la signification positive de Savonarole pour l'art, voir le livre de LAFENESTRE, *Saint François d'Assise et Savonarole, inspirateurs de l'art italien*, et celui de THÉODOR DE WYZEVA, *Les Maîtres italiens d'autrefois*. Lafenestre et Wyzeva parlent du déclin de l'art du Quattrocento, de l'abâtardissement de la Renaissance, du tarissement en elle des forces créatrices, et des efforts de Savonarole pour retourner aux sources religieuses créatrices du Trecento. De même, dans son livre déjà cité, Monnier voit au XVe siècle la dégénérescence de la création.

la Renaissance chrétienne, ni de la Renaissance païenne. A ce [300] point de vue, Botticelli n'est pas un artiste parfait, il est moins parfait que Giotto, d'une part, et que Raphaël, d'autre part. Et en même temps, il est le plus séduisant, le plus voluptueux et le plus proche de nous, peut-être, de tous les peintres de la Renaissance. Ainsi, ce qui se révèle en lui, c'est le malentendu même de la Renaissance, ce qu'il y a en elle d'inachevé et d'incomplet. *Le secret de la Renaissance est en cela — qu'elle n'a pas abouti*. Jamais encore autant de force créatrice n'avait été suscitée à la fois dans le monde, et jamais ne se sont révélés une telle tragédie de la création, un déséquilibre aussi complet entre le dessein et la réalisation. Cet échec de la Renaissance donne à la création humaine ses critères véritables. Il faut chercher là sa beauté profonde. Si la Renaissance n'a pas abouti malgré l'extraordinaire tension d'énergie créatrice qu'elle renfermait, c'est qu'une renaissance du paganisme était impossible dans le monde chrétien, définitivement impossible. La perfection classique immanente ne pouvait plus être la part de l'âme chrétienne, souffrant d'une tristesse transcendantale. La grande tentative de la Renaissance purement païenne dans le monde chrétien devait finir et par la prédication de Savonarole et par le déchirement de Botticelli. Le déclin et la décadence, un académisme fossilisé — tel devait être dans un monde christianisé, l'épilogue de la Renaissance antique.

Le Quattrocento représente le cœur de la Renaissance, son point central, et le lieu de son secret. L'énigme de l'homme, que le Trecento n'avait pas connue, s'est posée pour Botticelli, comme pour Léonard. Mais le dernier effort de la Renaissance classico-païenne pour réaliser ici-bas son idéal de [301] perfection, a été accompli au XVI[e] siècle dans la grande Renaissance romaine. On peut dire que Michel-Ange, Raphaël, Jules Romain, Bramante, tous les architectes de cette grande Renaissance contredisent la théorie d'un échec de la Renaissance. Il faut donc ajouter : Raphaël a réussi, complètement réussi. Le grand homme de la Renaissance, ce n'est donc pas Botticelli, c'est Raphaël. Mais l'art du Cinquecento avec Raphaël à sa tête contient déjà un germe de décadence, un souffle de mort. Une sorte d'ennui mortel vous saisit lorsque vous errez dans le Vatican, royaume de la Renaissance du XVI[e] siècle, une nostalgie du Quattrocento florentin, moins parfait, moins irréprochable, mais d'où émane un charme unique, si proche et intimement voluptueux. Qu'était donc Raphaël ? Le point

abstrait où vient aboutir la tradition de perfection classique dans l'art, la limite extrême de ses règles et de ses lois. L'art de Raphaël est la perfection abstraite de la composition, la loi suprême de la forme. Il n'est plus un individu, mais l'incarnation suprême de la forme. Il n'est plus un individu, mais l'incarnation impersonnelle du peintre dans l'univers. Dans son art parfait, on ne perçoit plus le frisson d'une âme vivante. Ce n'est pas par hasard qu'on a fait de lui une idole, et le type même de l'académisme que l'on enseigne encore de nos jours à partir de lui. Rien de romanesque ne sort de lui, il semble qu'on ne puisse pas l'aimer sentimentalement. Aussi malgré ses dons immenses et sa prodigieuse facilité, on peut se demander si le mot de génie lui convient tout à fait. Il n'a pas été un génie, parce qu'il lui a manqué le contact universel avec les choses, et parce que la tristesse du monde n'a pas déferlé jusqu'à lui. Raphaël n'est pas un individu génial, [302] — il est une forme abstraite, une composition parfaitement accomplie. Le classicisme de Raphaël au sein du monde chrétien donne une impression de rigidité et presque d'inutilité, l'impression d'un malentendu encore plus fatal que l'imperfection et le dédoublement du Quattrocento. Tout cet art grand et parfait du XVI[e] siècle n'est pas dans son essence, original ; il y a en lui quelque chose d'arrêté et de réactionnaire. Aucune beauté neuve ne s'y fait jour. L'art antique était authentique, parce qu'il exprimait un principe exclusivement vivant. Mais sous les formes parfaites du Cinquecento se cache déjà un élément de dégénérescence et de mort. On devine déjà sous sa beauté le maniérisme, le mimétisme, l'insincérité qui vont suivre. L'art de Raphaël et celui de Michel-Ange, plus génial, plus vrai, plus tragique, mais aussi moins heureux — respirent moins la santé, comme on l'a dit, qu'une sorte d'extériorité. Et auprès d'eux, l'art maladif du Quattrocento apparaît plus authentique et plus chargé de sens. La magie d'enchantement qu'on trouve, entre autres, chez Botticelli et chez Léonard, on la chercherait en vain en Michel-Ange et en Raphaël. Le germe de la décadence, déjà déposé dans leur art, va se développer après eux dans l'École bolonaise jusqu'à l'académisme. Le Baroque va apparaître comme le dernier résultat de la Renaissance, et avec tous ses défauts ; il essaiera de concilier la réaction catholique avec les effervescences de la Renaissance païenne, de travestir la Renaissance païenne au service de l'Église Jésuite. S'il a apporté quelque chose de plus original peut-être que la Renaissance même, s'il a réussi à embellir Rome avec ses fontaines et ses escaliers, la grimace mensongère de son style

montrait l'inanité de toute conciliation [303] entre les deux conceptions du monde. Une fois de plus, le paganisme pénétra dans l'Église catholique, mais sans que de cela aucune Renaissance ne jaillit. La Renaissance chrétienne et ecclésiastique était aussi impossible que la Renaissance païenne. La culture est impropre à toute création religieuse, qu'elle soit païenne ou chrétienne. Le tragique de la création et son malentendu profond, — voilà le suprême enseignement qui se dégage de l'époque de la Renaissance. Et dans ce malentendu réside aussi la grandeur de cette époque. La perfection complète et absolue pour le monde chrétien ne doit être cherchée que dans les lointains transcendantaux.

*

* *

L'art peut être l'expiation du péché. Il y a une expiation dans l'art classique, condamné à des réalisations qui sont l'opposé même du but de l'acte créateur, et il y a une expiation dans l'art romantique, dans son évasion des règles et des limites. Le sacrifice du Golgotha se répète dans l'art, comme dans toute chose ici-bas. Mais l'acte artistique créateur par sa définition et son aspiration dépasse l'époque du rachat. *L'acte créateur se maintient dans un monde dominé par ce moment de la conception chrétienne, et c'est en cela qu'il est tragique*. Par son essence, l'acte créateur transgresse cette époque religieuse temporaire, dominée par le dogme de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais dans la mesure où il est lié à un moment de l'histoire du monde, il est obligé de s'y adapter. L'adaptation de la création à des règles a engendré l'art classique, son adaptation à la rédemption a engendré l'art romantique. L'acte créateur, [304] d'où naît l'art, ne peut pas être spécifiquement chrétien, il est toujours au-delà du christianisme. Mais les réalisations de cet acte se produisent dans un milieu chrétien. Au sens strict du mot, la création n'est ni païenne ni chrétienne, elle est au-delà. L'acte créateur de l'art est une victoire sur les ténèbres, une transfiguration dans la beauté. On a dit déjà que Léonard a éclairé par son acte créateur les ténèbres démoniaques et qu'il en est sorti victorieux vers la beauté. Ce n'est donc pas par son essence, laquelle dépasse à la fois toutes ces catégories, que l'art est pagano-classique ou christo-romantique, mais seulement par l'atmosphère du monde où ses réalisations s'accomplissent. La vieille et éternelle opposition entre l'art classique et romantique a pris au XIXe siècle des formes nouvelles. Le

réalisme est né d'une part et, de l'autre, le symbolisme. Le réalisme en art représente sous sa forme extrême l'adaptation à « ce monde ». Il ne tend pas, comme le classicisme, vers les données immédiates de la beauté, immanentes à ce monde, il n'obéit pas comme lui à des canons, — mais à l'effectivité. Le réalisme est ce qui s'éloigne le plus de l'essence de tout acte créateur, il y a en lui le minimum de pouvoir artistique ; en tant que tendance, il doit peser et finalement annihiler la puissance créatrice de l'artiste. Et si les réalistes du XIX[e] siècle ont été en fait de grands artistes, c'est parce que l'intention, en art, n'a que peu de signification, et que sous le revêtement temporaire du réalisme brillait en eux l'éternelle beauté de l'art et de l'acte créateur immortel. On peut superficiellement appeler réalistes Balzac et Tolstoï. Aussi bien, pourrait-on dire d'eux qu'ils furent des mystiques, et avant tout des artistes de génie. Tout art réaliste doit [305] aboutir à la décadence de l'art et à l'affaiblissement de la force créatrice : puisque l'acte créateur de l'artiste est essentiellement son refus d'accepter « ce monde » tel qu'il est et dans sa difformité ; c'est un élan audacieux pour s'en affranchir. L'artiste croit que la beauté est plus réelle que la laideur du monde. Mais la tendance réaliste croit que cette laideur est plus réelle que la beauté. Par sa docilité à se plier à la médiocrité ambiante, l'art réaliste est profondément bourgeois. Et la dégénérescence du réalisme en naturalisme a marqué la dernière étape de cette docilité et de ce conformisme. Cette passivité en face de la laideur est l'abâtardissement de l'art. Car l'art ne peut pas ne pas être un élan vers la beauté. Ici, il convient de distinguer entre l'acceptation du classique créant en soi des valeurs immanentes et la soumission réaliste qui n'est qu'un reflet placide du monde. La création artistique, comme la connaissance, ne peut être le simple reflet des choses ; elle ajoute toujours à ce qui est quelque chose qui n'est pas. Et dans le grand et génial art du XIX[e] siècle, appelé réaliste par convention, on peut découvrir à la fois le classicisme éternel et l'éternel romantisme. Surtout, dans l'art réaliste contemporain, on trouve des traits du symbolisme, qui reflète en chaque art particulier sa nature éternelle. Le réalisme, du reste, est déjà mort. L'art de la fin du XIX[e] siècle ou du début du XX[e] siècle se place sous le signe du symbolisme. Ce n'est que dans le symbolisme que se dévoile la nature véritable de toute création artistique. Aussi la tragédie de la création atteint-elle dans le symbolisme son sommet.

La difficulté du problème du symbolisme réside en ceci, que, d'une part, tout art présente un côté symboliste, [306] et que, de l'autre, ce terme désigne un nouvel art et que symboliste alors signifie la naissance d'un esprit nouveau et d'une forme créatrice jusqu'à présent inconnus. Dans un certain sens, Dante et Gœthe ont été des symbolistes. Le symbolisme peut s'inscrire dans toute grande création authentique, et dans l'essence même de cet acte créateur qui donne naissance aux valeurs de la beauté. Ce n'est pas un être nouveau qui se crée par l'art, mais le signe d'un être nouveau, son symbole. L'art a toujours enseigné que ce qui passe n'est que le symbole de quelque chose de différent et qui ne passe pas. La réalité dernière ne peut s'exprimer dans l'art que d'une façon symbolique [155]. L'acte artistique est impuissant à atteindre à la réalité essentielle. Aussi le symbolisme ne représente-t-il pas seulement une force, mais aussi une faiblesse. Il met l'accent sur la tragédie éternelle de toute création humaine qui conçoit l'universel et ne le saisit pas. Le symbole est un pont jeté à partir de l'acte créateur vers une réalité dernière et encore cachée, à laquelle l'art n'accédera ni dans un sens empirique, ni dans une acception mystique. C'est pourquoi le terme de réalisme appliqué à l'art, a toujours un sens conventionnel. Cet art, limité, différencié, en tant que valeur particulière de la culture, le réalisme mystique seul en dépasse les limites. Un réalisme mystique accompli serait pour l'homme la solution de la tragédie créatrice. Mais le symbolisme de l'art, dans sa plus haute expression, résout en partie cette tragédie, et jette un pont vers une nouvelle création de l'être. Dans l'art de Dante, par exemple, la rose mystique était le symbole de la suprême réalité de l'être. Mais cet Être

155 Voir dans le beau livre de VIACESLAV IVANOV, *Sous les étoiles*, l'article intitulé : « Deux courants dans le symbolisme contemporain ». Ivanov défend le symbolisme réaliste contre le symbolisme idéaliste. « Le symbolisme réaliste découvre le mythe dans le symbole. Ce n'est que par le symbole, pris en tant que réalité, que peut surgir, tel un épi du grain, le mythe. Car le mythe est la vérité objective sur l'être. » Cette aspiration d'Ivanov vers le mythe en tant que réalité demeure remarquable. Pourtant Ivanov n'a pas perçu jusqu'au fond la tragédie de toute création et de tout art, il a cru dans la valeur religieuse de la culture. Sans doute n'était-il pas libéré de la conception wagnérienne d'une synthèse religieuse de l'art, conception qui ne laisse pas encore apparaître la tragédie de la création. La culture, tragiquement, n'est pas religieuse et ne peut pas l'être. Elle ne possède qu'en puissance une signification religieuse potentielle. Jusqu'à présent la culture a été une entrave à l'acte créateur et l'empêche d'accomplir sa mission.

nouveau lui-même, l'art dantesque a été impuissant à le créer. Non seulement toute [307] création, mais aussi toute culture est demeurée à l'état de symbole. La culture et les valeurs culturelles ne créent que des signes, des symboles de la réalité suprême, et non pas cette essence elle-même, cette authentique réalité. La culture économique, elle aussi, représente des signes de la puissance de l'homme sur la nature, et ne représente pas cette puissance. Car la puissance effective de l'homme sur la nature ne serait pas économique, elle serait théurgique. Il y a donc un symbolisme dans toute création humaine : le symbolisme est la création non accomplie, non parvenue à son but ultime, incomplètement réalisée. L'art doit être symbolique, et l'art le plus élevé sera le plus chargé de symboles. Mais le symbolisme ne peut pas être la solution de la création artistique. Au-delà du symbolisme, il y a le réalisme mystique ; au-delà de l'art, il y a la théurgie. Le symbolisme est un chemin, et non le but final, — un pont vers la création de l'être nouveau, non cet être. Pourtant, il est éternel parce que toute forme d'art authentique est un chemin vers une essence nouvelle, un pont vers un autre monde. Le symbolisme éternel de l'acte artistique créateur se retrouve à la fois dans l'art classique et dans l'art romantique. Et même le réalisme du XIXe siècle s'est montré incapable d'annihiler définitivement la nature symbolique de l'art.

Le « symbolisme » existe encore en tant que tendance d'un art déterminé. Ce symbolisme-là est caractéristique d'une époque nouvelle et d'un esprit nouveau dans la création humaine. Le symbolisme de Mallarmé, de Maeterlinck, d'Ibsen, en Russie, celui d'Ivanov, d'André Biély et d'autres, a apporté dans le monde des valeurs nouvelles, une nouvelle beauté : ce n'était plus le symbolisme de Gœthe et [308] des grands créateurs du passé. Jusqu'au bout dans ce nouveau symbolisme devaient s'exprimer une extraordinaire tension créatrice de l'esprit humain, en même temps que l'angoisse de cet esprit et la tragédie de sa création. L'homme nouveau se précipite dans l'abîme créateur, laissant derrière lui toutes les normes de l'art édifiées par ce monde-ci. Les symbolistes renoncent à appartenir à ce monde, à se soumettre à ses règles, à bénéficier de son ordonnance. Leur destin est d'être les précurseurs d'une vie nouvelle dans la création, une vie tragique et sacrifiée. Le symbolisme gœthéen était conforme aux lois du monde. Même celui de Dante obéissait à l'univers du Moyen Age. Mais le symbolisme nouveau a débordé de toutes les rives, il cherche le nou-

veau et le jamais vu. Au-delà des voies moyennes, battues, ordonnées, il cherche l'extrême, l'ultime. La création se refond dans le nouveau symbolisme, elle va vers l'être nouveau, et non vers les valeurs culturelles particulières. Le symbolisme est la soif de se libérer des symboles par la conscience que l'art prend de sa nature fictive. Comme tel, il représente la crise de l'art culturel, de la culture moyenne. Et c'est en cela qu'est sa signification universelle. Mais « sont voués à la mort et les précurseurs prématurés et les printemps attardés ». Les premiers symbolistes devaient être sacrifiés comme fut précisément sacrifié Nietzsche. Le prophétisme de l'être nouveau vient au jour à travers le symbolisme, et le symbolisme n'aboutit à aucune perfection formelle. Il porte en lui la tragédie immanente à toute création chrétienne, en dépit du paganisme de quelques décadents qu'on peut considérer comme superficiel. Au fond, le symbolisme est l'expression dernière de cette époque du monde, [309] placée sous la fatalité de la faute et du rachat : il annonce déjà l'époque de la création. Précurseurs et annonciateurs de l'ère créatrice en devenir, les symbolistes appartiennent encore à l'époque qui les a précédés.

*

* *

Je ne connais pas d'apparition plus noble, plus profondément tragique et même héroïque, que celle des écrivains français catholiques du XIXe siècle ; catholiques à leur manière, nullement officielle et très peu adaptée au catholicisme de « ce monde ». Je veux parler de Barbey d'Aurevilly, d'E. Hello, de Villiers de l'Isle-Adam, de Verlaine, de Huysmans, de Léon Bloy. Ces « réactionnaires », pour la plupart royalistes, cléricaux et aristocrates par esthétisme, haïssaient d'une haine sacrée le monde bourgeois du XIXe siècle. Ils étaient les hommes d'un esprit nouveau et qui étouffaient sous leur vêtement de conservateurs. Il faut les définir comme des réactionnaires-révolutionnaires, incapables d'aucun conformisme et dont la vie devait se dérouler dans la pauvreté, l'obscurité et la gêne. Aucun compromis avec ce qu'ils appelaient l'esprit bourgeois ne leur fut possible, ils n'aimaient que leur pensée et lui sacrifièrent leur existence. La biographie de ces hommes reflète leur destin tragique et l'héroïsme particulier qui fut le leur [156]. La beauté dont ils vivaient appartenait, selon eux, à un autre

156 Sous ce rapport le journal de LÉON BLOY, *Le mendiant ingrat*, est très caractéristique. La vie de Léon Bloy se passa dans une effroyable pauvreté.

monde, en tout opposé à « celui-ci ». Leur « réaction » était une révolte, et non une soumission. Car ils ne nourrissaient aucun espoir en une organisation terrestre quelconque. Leur esprit planait hors des frontières d'un monde qui ne leur inspirait que du dégoût [157]. On voit combien [310] cette conception aristocratique diffère d'un certain modernisme bourgeois, s'amusant à faire revivre un paganisme gratuit. L'art de ces catholiques français, tout décriés et ignorés qu'ils fussent, est la dernière fleur attardée de cette époque que nous avons définie comme dominée par l'idée du rachat. Ces esprits fatigués, ce sont les victimes rédemptrices du péché du monde bourgeois, de ce monde où la noblesse est étouffée. En eux, l'âme catholique s'amenuise jusqu'à la perte de tout contour et de toute épaisseur. Mais l'audace créatrice de la nouvelle époque ne s'exprime pas encore dans les récits merveilleux de Villiers de l'Isle-Adam, ni dans la poésie de Verlaine, ni dans les apostrophes de Léon Bloy. Leurs esprits se tiennent à la frontière de deux mondes, en eux frémit déjà ce qui doit venir, un futur auquel ils ne croient pas et auquel, pourtant, ils seront sacrifiés. Le nouveau symbolisme, en France, a donc un lien très profond avec le catholicisme. Au-dessus de ces derniers catholiques, résumant en eux toute la beauté du rachat, au-dessus de leur sacrifice et de leur héroïsme impuissant, on ne peut placer que les grands noms de Nietzsche, d'Ibsen et de Dostoïevski.

La crise profonde de l'art se manifeste aussi dans la peinture de ces premières années du XX[e] siècle, dans le cubisme et le futurisme. Quelque gâtés qu'ils aient été par la réclame et le charlatanisme, ces

---

Parfois, dans ses veilles, il n'avait pas de quoi acheter une chandelle. Ses enfants moururent de faim et il n'eut pas de quoi les enterrer. Mais Léon Bloy ne consentit à aucun compromis avec le monde bourgeois athée, il ne s'accommoda pas des journaux et des revues, des tendances et du succès. Aussi pénible fut la vie de Villiers de l'Isle-Adam, descendant d'une des familles les plus aristocratiques de France. Il vivait dans une mansarde et se posa comme candidat au trône de Grèce sur lequel il avait des droits véritables, comme descendant du grand maître de l'ordre des Uniates.

157 ANDRÉ GIDE, dans son article sur Villiers de l'Isle-Adam, parle, non sans malice de ce refus religieux de connaître la vie opposé par Villiers de l'Isle-Adam et autres « écrivains catholiques », « Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Hello, Bloy, Huysmans, c'est là leur trait commun : méconnaissance de la vie et même haine de la vie — mépris, honte, peur, dédain, il y a toutes les nuances, — une sorte de religieuse rancune contre la vie. L'ironie de Villiers s'y ramène. » (*Prétextes*).

mouvements recelaient quelque chose de très profond. Le cubisme de Picasso est une manifestation des plus significatives et troublantes. On sent dans ses œuvres comme un éclatement, une dématérialisation, une décristallisation du monde, l'éparpillement de la chair du monde, le déchirement de tous les voiles. [311] Après Picasso, comme si un vent cosmique avait soufflé sur la peinture, tout retour était impossible vers les précédentes interprétations de la beauté.

*

* *

L'art nouveau, le nouveau symbolisme sont donc précieux et significatifs en eux-mêmes ; et aussi en tant que témoins de la crise de l'art, et, en général, de la culture. Le phénomène qui a été nommé décadence par ceux qui en ont été les ennemis, est lié à cette grande épreuve de la création humaine. Les réalisations artistiques de cette période neuve sont moins grandes que ne sont grandes les recherches et les angoisses qu'elles ont coûtées. La crise que l'art traverse alors, l'histoire de la culture n'en a jamais connu de semblable. C'est la révolution la plus profonde de la création humaine qui s'élaborait ainsi par ces tâtonnements douloureux. L'apparition du christianisme dans le monde n'avait pas coïncidé avec une révolution créatrice. L'art des catacombes s'inspirait de l'art antique, et la création des chrétiens demeurait païenne. Ultérieurement, le christianisme apporte dans l'art comme une nostalgie d'une région transcendante, sans toutefois l'amener à franchir les limites que la notion terrestre des valeurs artistiques de la culture lui ont assignées. Aujourd'hui, c'est d'un point de vue révolutionnaire que la question se pose de savoir si l'art est possible ou non en tant que valeur culturelle. L'acte artistique créateur a débordé de la culture dans l'être. Le symbolisme a exprimé cette insatisfaction vis-à-vis de la culture, ce désir de se frayer un chemin vers l'être même. Avec lui, on arrive au terme de la période moyenne de l'art humain, de l'art [312] culturel. Ceci est une manifestation autrement importante que ne l'est la crise de l'art formel ; c'est la crise de l'art en général en tant que valeur différenciée de culture, c'est la dérivation sur une autre voie de l'énergie créatrice. L'art classico-formel est désormais impossible. Ni Dostoïevski, ni Tolstoï, ni Ibsen, ni Baudelaire, ni Verlaine, n'ont obéi à ses règles, n'ont été orthodoxes dans l'art. L'académisme contemporain n'a donné que des œuvres mortes. Tout retour est impossible vers les formes d'une époque pré-révolu-

tionnaire de l'art. L'art de Gœthe, comme le sentiment gœthéen de la vie ne nous apparaît plus que comme un paradis à jamais perdu. Et toute tentative de revenir à Gœthe serait frappée de stérilité. Un sentiment catastrophique de l'existence s'est imprimé trop profondément sur notre art pour que nous puissions désormais le ramener à un idéal olympien. Gœthe a été un génie, il a été un symboliste, mais son art appartenait néanmoins à une ère de culture modérée, il était enfermé dans des limites, qu'aucun pressentiment de catastrophe ne le poussait encore à enfreindre. Mais aujourd'hui, son art ressuscité apparaîtrait comme un ferment de conservatisme, aussi bien que le kantisme, que le classicisme sous toutes ses formes, que tout ce qui élève des barrières contre le souffle nouveau et prophétique de l'esprit créateur. Le retour à un idéal périmé ne peut plus être envisagé que comme une réaction passagère de fatigue et de découragement. Le futur appartient au catastrophisme créateur de Dostoïevski, de Nietzsche et des symbolistes authentiques. Catastrophisme qui en viendra à renier l'art, engagé toujours dans ses formules moyennes, mais il le reniera par l'art et du fond même de l'art. Le sacrifice de la culture [313] au nom d'une essence supérieure est un phénomène super-culturel et non anti ou extra-culturel. La culture, comme l'art, sont sacrifiés à des formes plus élevées d'eux-mêmes.

*

* *

Ainsi l'esthétisme nouveau ne conçoit pas un art académique. Il s'efforce d'établir une nouvelle religion, une évasion hors des laideurs de ce monde vers le monde de la beauté. L'esthétisme voulait tout embrasser, faire de l'art la transmutation suprême de l'être, sacrifier toute substance et toute vie au nom sacré de la beauté. Cette religion esthétique a eu aussi son ascétisme particulier, et son ascèse. Tel fut l'esthétisme de Huysmans, quittant la vie du monde, pour se faire l'ascète et l'ermite de l'esthétisme, et tel fut celui des meilleurs parmi les symbolistes français. Mais l'esthétisme ne croit pas à une incarnation réelle, il ne croit pas à la transmutation effective de ce monde en monde véritable de la beauté. Pour lui la beauté est l'antinomie de la réalité, elle est — hors de l'être. Ainsi l'esthétisme est impuissant à créer la beauté comme réalité suprême du monde. L'esthétisme n'est pas la théurgie. Et dans cette fictivité, dans cet irréalisme résident sa tragédie profonde et le germe de sa mort. S'il avait pu par la création accéder à

l'essence de la beauté, il se peut qu'il eût sauvé le monde. Car la beauté doit sauver le monde, selon le mot de Dostoïevski. L'esthétisme le plus authentique recèle une tristesse religieuse. Mais cette tristesse, les meilleurs d'entre les esthéticiens n'ont pu l'apaiser dans leur esthétisme, même changé en « Thébaïde ». Ils l'ont donc dépassée pour [314] rejoindre la mystique catholique. La vie de Huysmans, à cet égard, découvre à la fois la profondeur religieuse de l'esthétisme et son impuissance à la combler. Entre le modernisme bourgeois et l'arbitraire des décadents, beaucoup d'esthètes français sont allés ainsi vers le catholicisme. Par une autre voie, l'esthétisme redonnait naissance à une sorte de modernisme bourgeois, à un humanisme à la Rémy de Gourmont, et jusqu'à un académisme qui se répandait dans les salons. Il se dégage alors de l'art même comme une odeur de décomposition. Pourtant, par un dernier effort pour s'arrêter sur cette pente qui conduisait à une mort spirituelle, l'art de cette génération a tenté un retour à l'idéal classique avec le Parnasse et l'apollonisme pur. Nous n'insisterons pas sur ces tendances, car, à nos yeux, la signification et l'intérêt universel qui s'attachent à cette période de l'esthétisme, résident essentiellement dans la part de lui-même qui s'est tournée vers les profondeurs de la religion.

L'esthétisme a dénoncé les laideurs du monde et l'impossibilité d'y vivre. Quelque dégénérescence dont on puisse l'accuser dans la voie du modernisme ou dans celle de la résurrection du passé, il a malgré tout changé quelque chose dans le sentiment de la vie, il a rendu impossible désormais l'acceptation complète de la difformité de l'existence. L'antinomie de la beauté, la relation particulière qu'elle occupe dans la vie divine, hors de toute connexion avec le bon ou le vrai, a été restaurée pour longtemps. C'est que cette prose que distille la vie quotidienne ne constitue pas seulement la suite et le résultat du péché, elle est elle-même péché, et on fait le mal en s'en accommodant. La poésie qui est comme le dimanche de la vie, est pour l'individu une dette à laquelle il [315] doit sacrifier jusqu'à son repos. La beauté est le but de l'art, et elle est aussi le but de la vie. Or, ce but suprême n'est pas la beauté en tant que valeur culturelle, mais comme Être, elle est la transmutation de la laideur chaotique du monde en la beauté du cosmos. Le symbolisme et l'esthétisme ont posé avec une acuité inégalée le problème de la transmutation de la vie en beauté. Et si la transformation de la vie en art est illusoire, par contre, la transmutation de la

vie de ce monde en une beauté effective, en la beauté de l'être, du cosmos — est la réalité mystique. Le cosmos est la beauté en tant qu'existence. Et la beauté cosmique, but du processus universel, est cet Être différent, cet Être supérieur, doué de créativité. La nature de la beauté est ontologique — et cosmique. Mais les modes selon lesquels on la définit sont toujours formels et fragmentaires. Car la beauté dans son essence est indéfinissable, elle est un secret. Il faut être initié à ce secret de la beauté, et hors de cette initiation, on ne peut la comprendre. Il faut vivre dans la beauté pour la connaître [158]. Mais sa

158 L'esthétique et la philosophie de l'art devraient être condamnées en tant qu'elles constituent un type de littérature parfaitement inutile. Des gens écrivent sur l'art et la beauté à qui l'un et l'autre sont parfaitement étrangers. Dans ce domaine, le livre de CHRISTIANSEN, *La philosophie de l'art*, fait exception. Christiansen n'est pas un philosophe, mais un homme d'un sens artistique extrêmement raffiné. C'est dire que chez lui se font jour toute une série de vérités précieuses, en dépit de la complication de son point de départ : (il appartient à l'école de Rickert.) Christiansen sent profondément que l'art est la révélation véritable sur l'homme. « Dans l'homme, il doit y avoir quelque chose qui aspire à se découvrir soi-même, et cette découverte peut être l'art. » (*La philosophie de l'art*). L'art montre à l'homme le chemin de lui-même. En lui, en cet art qui peut n'être qu'un vain amusement, et l'est pour beaucoup, est déposée une autre possibilité, celle de devenir pour l'homme la voie de son auto-découverte absolue. » (*Op. cit.*). Dans ce jeu trompeur (l'art), nous parvenons indubitablement à une chose : à nous-mêmes... » « Ce que les mystiques ont brûlé d'atteindre dans leurs extases, engloutissant ainsi profondément leur « moi » propre, c'est cela que les artistes créent, et qu'ils proposent à tous ceux qui sont proches d'eux par l'esprit... » (*Op. cit.*). Christiansen découvre excellemment la nature créatrice de toute impression esthétique, et le caractère supra-empirique et extra-sensible de toute production artistique : « ... Nous affirmons que le contenu d'une œuvre artistique est extra-sensible ; nous considérons comme vaine toute œuvre dans laquelle la construction des formes sensibles soit telle qu'elle ne leur permette pas de faire apparaître qu'elles ne sont que l'expression de quelque chose d'extra-sensible. Nous disons que l'essentiel n'est pas dans les couleurs, les lignes et les tons — comme tels, — même pas dans la forme visible de l'objet représenté, mais dans l'invisible qui demeure au-delà de la représentation et de ses formes, et que la séquence des tons n'a de signification que comme l'expression sensible d'une mélodie extrasensible. » (*Op. cit.*). Ce passage profond peut être opposé à tous les défenseurs du sensualisme esthétique. Le livre de K. Erberg : « Le but de la création », est précieux en ce sens qu'il montre le rapprochement entre la beauté et la liberté. Erberg voit la beauté dans la victoire de l'esprit créateur de l'homme sur la nature de la nécessité. Mais il ne reconnaît encore que la liberté du vieil

réalité dernière ne peut être atteinte dans ce monde que sous la forme de symbole. La possession réelle, immédiate de la beauté, ce ne serait plus de l'art, ce serait le début de la transfiguration de ce monde en un ciel nouveau et une terre nouvelle. Pour y atteindre, il faudrait avoir vécu au sens complet du terme l'expérience de l'esthétisme, avoir traversé jusqu'au fond le symbole pour découvrir la réalité qu'il cachait. Ce chemin vers la beauté effective, vers le cosmos, est un chemin de création religieuse. C'est l'accession à une nouvelle vie universelle. Le créateur attend la création par la beauté autant que la création par le bien. L'impératif de construire une beauté est [316] partout et en tous et dans chacun des actes de la vie, comme une voie ouverte pour surmonter la vie.

L'acte artistique créateur est éminemment une évasion hors de ce monde : mais ce n'est que dans une ère nouvelle de création qu'il lui appartiendra de créer effectivement un nouveau cosmos. C'est en cela que la crise de la culture et de l'art a en elle-même une signification religieuse. Car une révolte négative, menée contre les anciennes valeurs, contre l'art pur, comme contre la science pure, d'un point de vue non constructif, n'engendrerait qu'un nihilisme barbare. La révolte, ainsi entendue, ne mène qu'à l'anarchie. La crise créatrice de l'art doit lui être immanente, elle doit dominer la culture et non pas la nier. C'est du dedans, au nom d'une culture plus complète et d'un Être plus élevé, et non par la victoire du nihilisme, qu'on doit surmonter l'art et la science et les forcer à dépasser les anciennes valeurs révolues que l'un et l'autre expriment encore. C'est là une voie supra-culturelle et non infra-culturelle. Et ceci nous amène au problème de la théurgie, de la création théurgique, — problème fondamental de notre époque.

*

* *

La théurgie ne construit pas une culture, mais au-dessus d'elle, un Être nouveau. Elle est l'art créant un monde différent, une vie autre, et la beauté en tant qu'existante. La théurgie a surmonté la tragédie de la création, et par elle, l'énergie créatrice anime une vie nouvelle. Le mot devient chair. Et l'art s'érige en puissance. L'aube de la théurgie

Adam, la liberté formelle et sans contenu. Et pourtant le chapitre « Beauté et liberté » de son livre est infiniment précieux pour la philosophie de l'art.

est déjà la fin de la littérature, la fin de tout art différencié, la fin de la culture, mais une fin qui comporte en soi [317] le sens universel de cette culture et de cet art, c'est-à-dire qui se place au-dessus d'eux. La théurgie, c'est l'action de l'homme conjointement à celle de Dieu, la création anthropodivine. La tragique opposition du sujet et de l'objet, l'incompatibilité, tragique aussi, entre les moyens de la culture et le but inaccessible qu'elle se propose, s'aplanissent enfin. Le théurge construit la vie dans la beauté. L'art symbolique était un chemin, un pont vers l'art théurgique : car tout art nouveau mène à la théurgie. Elle est la bannière sous laquelle doit se ranger l'art des temps nouveaux. Peut-être ne parviendra-t-on pas jusque-là, mais dans aucun cas, nous ne devons dénaturer des mots d'ordre sacrés par une application fausse et mécanique. La notion de la transformation inéluctable de tout art en théurgie est déjà un but. Tout artiste véritable éprouve une soif de la théurgie : elle vit au-dedans de lui comme l'expression religieuse de son art. Cependant, toute restauration des anciennes formes de l'art religieux serait menteuse ou caduque ; en tant que tendance sociale ou moralisante, la religion peut être mortelle à l'art. Rien de plus stérile, par exemple, que les tentatives faites par certains pour faire revivre l'art du Moyen Age (comme le prouve, entre autres, l'impression de mort que donne l'œuvre religieuse du peintre Vasnetsov). L'homme n'exprime son sentiment religieux que par un art libre et lumineux : c'est en ce sens que l'art d'Ibsen ou celui de Baudelaire, est un art religieux. Le défaut de l'idéal antique classique ne réside pas en ceci qu'il ne doit pas y avoir d'art pur, délivré de tout lien moral. Au contraire, l'art est liberté absolue, il est liberté et non nécessité. Le tort de cet idéal académico-classique, c'est d'avoir été modéré, limité, c'est d'avoir [318] méconnu dans l'art ses ultimes profondeurs, qui sont des profondeurs religieuses. La religiosité de l'art est déposée au fond de tout acte créateur d'art, c'est pourquoi la création de l'artiste, selon ses forces, est une action théurgiste. La théurgie est la création libre, et au fond de son acte repose le sens ontologique et religieux de l'existence. Elle est le point extrême de l'effort créateur de l'artiste, de son action dans le monde. Celui qui confond la théurgie avec une tendance religieuse dans l'art ignore donc tout d'elle. Elle est au fond de l'artiste la mesure ultime de sa liberté. La théurgie est au-dessus de la magie, puisqu'elle a une action conjointe à celle de Dieu, qu'elle est en liaison avec Dieu, la continuation de la création. En accord avec Dieu, le théurge construit le cosmos et la beauté en tant

qu'existence. A travers elle, le transcendantalisme chrétien se mue enfin en immanence, et atteint à la perfection. Ce n'est pas tel ou tel art différencié qui mène à la théurgie, mais l'art tout entier, et encore une fois, il est vers elle la voie la plus sûre.

Ce chemin vers la création théurgique passe par le sacrifice et le renoncement. Le théurge immole sa vie au nom d'une autre vie. Et l'artiste théurgique renonce à l'art établi, à l'art formel de ce monde au nom de l'acte créateur réalisé à l'état pur. A l'extrême de l'art, il y a aussi le sacrifice de soi, comme à l'extrême de la science, du gouvernement, de la famille ou de toute culture. L'art théurgique ne saurait être différencié et individuel. Il doit être synthèse et œcuménie, une formule jamais révélée d'art universel. Wagner a tendu vers cet idéal, sans avoir pu le réaliser. Il y a en son œuvre comme une duperie, comme une volonté de rejoindre l'art synthétique sur le terrain de la [319] vieille culture et des anciennes valeurs religieuses. La théurgie doit être universelle. Et tous les aspects de la création humaine se rencontrent en elle. La création de la beauté dans l'art s'unit à la création de la beauté dans la nature. L'art doit devenir une nature renouvelée, tandis que la nature elle-même devient l'œuvre de l'art et de la beauté : elle enferme une création.

*

* *

Dans notre époque transitoire de recherche et d'angoisse, incapable de s'incarner comme de se soumettre, l'esprit de la musique règne au-dessus de l'esprit de la plastique. Peu d'époques de l'histoire mondiale ont été aussi peu sculpturales et architecturales que la nôtre. Notre vie est sans forme et notre esprit ne s'incarne dans aucune représentation de la beauté. On remarque dans la peinture même une dématérialisation, une désincarnation. Le XIXe siècle a eu une grande musique, mais non une grande plastique. Le génie germanique, génie musical, a vaincu le génie latin de la plasticité. Pourtant, l'incarnation de la beauté dans la vie doit être plastique. Toute culture remarquable crée en premier lieu une grande architecture. Notre culture n'est donc pas admirable. Et l'esprit de la musique qu'a connu notre époque a été un esprit bourgeois. Il semble que cette musique ait été créée pour les loisirs et le ravissement bourgeois, et non en tant qu'élément déchaîné, inéluctable, forgeant symboliquement un passage vers un autre

monde [159]. Dans la musique, il doit y avoir le prophétisme de la beauté. Beethoven était un prophète. Mais de nos jours, la musique a cessé de jouer ce rôle, elle s'est adaptée [320] à la vie. (Scriabine est le seul à annoncer une nouvelle époque mondiale). C'est que le futur prophétique n'appartient ni à l'esprit germanique de la musique, ni à l'esprit latin de la plastique, mais à un art théurgique, réalisant, non la synthèse wagnérienne qui demeure dans la culture, mais hors des limites de cette culture, la synthèse de l'être nouveau. C'est de la renaissance slavo-russe qu'on attend cela. Elle a été annoncée par toute la grande littérature de la Russie. Le problème de l'art en tant que théurgie est, par excellence, le problème russe, et correspond à la tragédie russe de la création. Dans l'artiste théurgique se réalise la puissance de l'homme sur la nature exercée à travers la beauté. Car la beauté est la grande force et c'est elle qui sauvera le monde.

159 Heinrich Wölfflin, dans ses travaux comparés sur le modernisme dans l'art, apporte une contribution très importante à l'éthique de la musique. On ne peut que souscrire au combat qu'il mène contre le modernisme, et la tendance à nier dans l'art le principe d'éternité. Mais son nationalisme germanique est sans intérêt pour les Russes.

Chapitre XI

LA CRÉATION ET LA MORALE UNE NOUVELLE ÉTHIQUE DE LA CRÉATION

La morale traditionnelle du monde chrétien n'a pas jusqu'à ce jour été créatrice. Ou bien elle a été la loi selon l'Ancien Testament, reconnaissant l'évidence du péché, ou bien elle a été obéissance aux suites de ce péché, à l'idée du rachat. La morale créatrice évangélique n'a pas été révélée dans le monde chrétien ; à de rares intervalles seulement, elle a illuminé quelques élus dont saint François d'Assise. Le christianisme s'est tourné vers le monde comme une religion d'obéissance et non comme une religion d'amour. L'esprit des Pères de l'Église était avant tout de soumission. Les chrétiens ne devaient agir qu'en fonction de la faute. Ce que le christianisme apporte au monde, c'est donc l'obéissance à un ordre qui lui pèse, mais qu'il doit accepter. Sa morale est pleinement d'accord avec l'économie, l'état, la famille, la science. C'est une morale canonique légale. Elle incarne l'obéissance par rapport à Dieu et l'organisation par rapport au monde. Et toute organisation en ce monde, quelle qu'elle soit, est justifiée par cette morale comme un fardeau et une épreuve imposés à l'homme en tant que conséquence du péché. La morale traditionnelle du monde chrétien [322] comporte une étrange lassitude, comme la

psychose d'un fardeau. L'impératif catégorique est avant tout quelque chose de terriblement pesant, où ne passe rien d'ailé. Sans doute, l'Écriture sainte n'a pas connu l'impératif catégorique, mais le monde chrétien, alourdi par l'héritage du péché, l'a fait sien. Et c'est ce fardeau qu'il a contracté qui a pesé sur lui et a peu à peu étouffé sa morale jusqu'à en faire une doctrine exsangue et ossifiée. C'est cet alourdissement qui est devenu lui-même un péché. Et l'obéissance à la morale morte, prenant le masque de la vie et de l'action, n'a plus été qu'une hypocrisie. Le christianisme, en tant que révélation du bien, de la liberté et de l'amour, n'est pas une morale conformiste et ne contient en lui aucune vie utilitaire et aucune contrainte. Mais le monde où le christianisme s'est développé est, au contraire, pénétré de morale utilitaire ; il ne reflète que des critères d'ordre et d'organisation, et la morale officielle y est entièrement adaptée. Morale passionnément utilitaire, elle nie la nature séraphique de l'homme et sa divinité naturelle. C'est en vain qu'on chercherait en elle la trace de l'amour et de l'insouciance dont parlent les Évangiles. La morale chrétienne est profondément opportuniste, pleine du sentiment d'obéissance aux conditions obligatoires de la vie. Une telle conception d'elle-même doit la conduire à justifier l'obéissance au mal, puisque supporter patiemment les conséquences de ce mal devient une grandeur morale. La morale trouve sa sanction la plus élevée dans la mystique de l'obéissance. Et cela la rend l'ennemie résolue de tout héroïsme, de tout sacrifice et de toute exaltation. L'héroïsme faisait partie de la morale chevaleresque, laquelle était une création et n'avait pas sa source dans la [323] tradition de l'Église chrétienne. L'Église ancienne a toujours vanté les vertus négatives, — humilité, abnégation, continence, et passé sous silence les vertus positives, — courage, noblesse et honneur. Il est remarquable que les moralistes les plus hardis des temps nouveaux, comme Kant et Léon Tolstoï n'aient professé dans leur morale que le conformisme de la religion. L'un et l'autre sont demeurés étrangers au secret de la religion chrétienne ; c'est la morale chrétienne, sa conception d'obéissance, sa non-créativité qu'ils ont exprimées clairement. Ce que Tolstoï réclamait d'une façon extrême et révolutionnaire, c'était une soumission à la loi morale de la vie économique, et au nom de cette soumission, au nom d'une non-soumission au mal, il se jetait à fond dans le conformisme opportuniste. La doctrine de Kant a révélé de hautes vérités en ce qui concerne l'autonomie morale de la personnalité, mais il a eu le tort de

subordonner l'individualité créatrice à la loi de la nécessité universelle. La morale créatrice est donc demeurée étrangère à Kant comme à Tolstoï. Et celui-ci finalement a puisé sa morale dernière dans l'orthodoxie, une orthodoxie épurée de son apport historique. On trouve dans la morale tolstoïenne la même construction utilitaire que dans la morale traditionnelle de l'orthodoxie. Toute la tradition de morale chrétienne ignore la vérité du sacrifice. Par l'obéissance, on s'acquiert dans le monde une situation sans danger, cantonnée dans des limites étroites. Rien dans ce monde de moins disposé au sacrifice, de plus ancré dans l'utilitaire, que l'être « ecclésiastique ». La condition ecclésiastique est la plus réglée de toutes les conditions. La figure « ecclésiastique » est la plus charnelle qui soit. La hiérarchie ecclésiastique reste [324] étrangère à la tragédie du sacrifice. Par une obéissance depuis longtemps figée en elle-même, le monde ecclésiastique chrétien s'est acquis des biens matériels et la tranquillité de l'esprit. Il s'est procuré des asiles confortables loin du sentiment du danger et de la nécessité des combats. La morale traditionnelle du monde chrétien est bourgeoise dans l'acception la plus profonde du mot.

*

* *

Ce ne sont donc pas les excès de son ascétisme que la morale chrétienne peut se reprocher, mais bien une soumission opportuniste au monde « bourgeois ». *Au nom de l'obéissance aux contraintes de ce monde, la morale chrétienne justifie le monde tel qu'il est, le monde où le mal est déposé*. Tous les thèmes de l'humilité et du manque de courage sont inclus dans une morale qui redoute tout ce qui est grand, héroïque, ailé. Le « terre à terre » est haussé au rang de vertu religieuse. Que chacun demeure modestement à sa place et accomplisse patiemment sa besogne. S'élever contre le mal et la difformité du monde est répréhensible : il convient d'assumer une part de ce mal et de cette laideur. C'est la source éternelle de l'inertie et de la réaction qui sévissent dans les domaines de la soi-disant démocratie religieuse. Une telle morale ne cherche pas les sommets, elle est l'ennemie de tout esprit aristocratique. L'esprit de Prométhée lui est étranger. La morale régnante, en liaison avec la conception chrétienne, est imprégnée de part en part par le conformisme « bourgeoiso-démocratique » aux conditions de ce monde. Le *bourgeoisisme* est la catégorie fondamentale de cette morale. Et ici, nous [325] prenons le terme de bour-

geoisisme dans son acception religieuse et non pas dans une acception de classe. Le bourgeoisisme signifie la soumission aux données du monde dans un but d'édification, de sécurité, de stabilité dans ce monde. Le bourgeoisisme est l'obéissance aux conditions et aux valeurs créées par l'inertie et l'accablement de ce monde. Est bourgeois tout ce qui valorise l'homme, non par ses qualités intrinsèques, mais par sa situation et par son milieu environnant. Et par contre, est contraire à l'esprit bourgeois toute victoire remportée sur les données de ce monde, toute issue hors des conceptions de l'inertie mondiale. Au fond, toute morale de l'existence est une morale bourgeoise en même temps qu'une morale chrétienne. Dans la morale purement évangélique, il n'y a rien sur l'existence même, par conséquent rien de bourgeois. Est-ce la morale de saint François qui a dominé la morale chrétienne [160] ? De tout temps, on a pensé que la morale évangélique n'était pas adaptée à la vie avec ses soucis d'organisation et de sécurité. Et le monde chrétien a adopté une morale extérieure au christianisme, mais qui s'adaptait à la vie et justifiait l'obéissance aux conditions du péché. Et cette conscience chrétienne désormais prédominante justifia et accepta les valeurs bourgeoises. Le christianisme sanctionna la hiérarchie mensongère de ce « monde-ci ». L'ascète et ermite Théophane s'inclinait devant toutes les valeurs bourgeoises d'une position mondaine. Il affirmait non la hiérarchie céleste de la personnalité, mais la hiérarchie terrestre des grades. L'évaluation bourgeoise des forces d'ici-bas s'avérait une évaluation religieuse. Et certes, la voie ascétique où le Père Théophane s'engageait était mystique par rapport à Dieu, mais la morale qu'il professait par [326] rapport au monde était grossièrement bourgeoise. C'était la banale morale du mercantilisme poussant à la soumission jusqu'à l'acceptation du servage, et le conformisme aux données acquises jusqu'à l'apologie des verges [161].

160 Voir le beau livre de JOHANN JOERGENSEN, *Saint François d'Assise sa vie et son œuvre*. C'est le meilleur livre qu'on ait écrit sur saint François. Joergensen est un écrivain très doué, qui appartient à l'école de Brandès, protestant de naissance, et qui s'est converti au catholicisme à Assise. Il a raconté sa conversion dans *Le livre de route*. Joergensen exprime très fortement la renaissance catholique du nord. La vie de saint François est racontée par lui avec des digressions poétiques dans l'esprit du christianisme ombrien.

Au XIXe et XXe siècles, la conception morale régnante effaça jusqu'aux dernières traces de l'ascétisme chrétien, et du sacrifice chrétien de ce monde-ci au nom d'une aspiration transcendante vers un au-delà. La morale bourgeoise avait vaincu avec les valeurs auxquelles elle était attachée : richesse, pouvoir, volupté sexuelle, volupté du luxe et du confort. Et le christianisme lui-même devenait de plus en plus bourgeois, la sainteté authentique disparaissait toujours davantage avec la beauté de son idéal. La conscience chrétienne oubliait que ce devaient être les riches, les puissants, les heureux de ce monde à qui l'accès au royaume céleste devait être le plus malaisé. Les forts de ce monde doivent être les faibles devant Dieu. La religion du Christ est incompatible avec la reconnaissance des valeurs bourgeoises, avec les génuflexions devant la richesse et le pouvoir. Cette morale traditionnelle n'a pas sa source dans l'Évangile, dans la révélation du Christ-Homme-Absolu, son origine est extra-chrétienne et pré-chrétienne. La morale bourgeoise est la vieille morale millénaire de la génération et de l'organisation de l'espèce. Toute l'histoire du christianisme est pénétrée de la dualité de ces deux morales, la morale antique de l'espèce et la morale chrétienne de la personne. Il serait vain d'édifier sur la morale chrétienne de la personne une construction quelconque, familiale, humaine. La morale chrétienne de la personne a tenu tout entière dans le renoncement ascétique au monde [327] d'ici-bas au nom d'un autre monde. Toute édification repose au contraire sur l'antique morale de l'espèce, extérieure au christianisme. On ne peut à la fois accepter le monde et créer une vie nouvelle, la créer avec une morale d'obéissance, imbue de la contrition de ses propres péchés. Celui qui vit dans la terreur perpétuelle de sa propre faute est sans force pour agir et édifier quoi que ce soit dans le monde.

---

161 L'évêque Théophane sortait d'une claustration de douze années lorsqu'il arriva dans le gouvernement de Tambovsk. Il marquait ainsi son obéissance mystique aux degrés hiérarchiques terrestres. Il prêche une morale d'aveu de ses fautes et de complète soumission jusqu'au point d'approuver les châtiments corporels. D'ailleurs, le staret Ambroise, du monastère d'Optyne, justifie la peine de mort. Au sujet de la condamnation de Karakasov, le staret écrit : « Par le fait qu'il a été privé de sépulture, et qu'il a fini dans la honte par une mort pareille, par tout cela, et par un repentir sincère, le lourd poids de son crime pourra être allégé pour lui, et ceci servira de leçon aux autres, afin qu'ils n'oublient pas et n'aillent pas si loin dans l'ignominie. » (*Description de la vie au monastère d'Optyne du moine-prêtre staret Ambroise, de bienheureuse mémoire. Établie par le protoprêtre Tchetverikov*).

*

* *

Tout homme doit passer par la rédemption et s'associer à son mystère. L'instant du rachat du péché dans la vie de l'homme est obligatoirement lié à l'obéissance et à l'humilité, au renoncement à la croyance en soi, au sacrifice de l'orgueil spirituel. Celui qui ignore ce travail intérieur de soumission et d'arrachement est incapable d'aller plus loin. La voie par laquelle on s'élève suppose le sacrifice et le dépouillement en soi du vieil Adam. Par l'humilité, l'homme s'affranchit du mal qui est en lui. A la fois il se sauve du désespoir et se prépare à une vie nouvelle. Mais il ne convient pas d'édifier sur la seule humilité l'ensemble d'une éthique vitale. Car ces grands moments d'humilité et de soumission se changent aisément en servilité, en hypocrisie, et si on les prend pour seuls guides, ils mènent à la mort spirituelle. La morale chrétienne de l'humilité est insuffisante à découvrir toutes les valeurs. Le travail spirituel qu'elle représente n'est qu'un moment du chemin, le but est la création d'une vie nouvelle. Le christianisme comme religion du rachat, n'a pas découvert la création morale. La morale chrétienne patristique en tant que seule évaluation des données [328] de l'existence, est plus difficile aujourd'hui à concevoir que tous les dogmes et les mystères chrétiens. Et il est extraordinaire d'assister aujourd'hui à des tentatives pour transformer la religion du Christ, la religion du mystère universel, en morale chrétienne. On dit souvent en effet : la seule chose qui demeure du christianisme et qui est accessible à notre conscience, c'est la morale chrétienne. Et on le dit, parce qu'on sait que cette morale chrétienne est indéfiniment adaptable. Ce n'est qu'en faisant violence aux textes de l'Évangile qu'on justifie par la morale chrétienne la création dans la vie. Dans la conscience de l'humanité nouvelle, il y a des valeurs créatrices, mais elles n'étaient pas découvertes dans la morale chrétienne. Ces valeurs créatrices exhortent l'homme à se dépasser, et en cela il est plus difficile de les réfuter que de réfuter un rationalisme stérile, qui s'en prend aux dogmes et aux mystères. La révolte de Nietzsche contre la morale chrétienne est infiniment plus profonde et plus significative que la réfutation rationaliste de Harnack des dogmes chrétiens. Sans doute la morale chrétienne a un aspect éternel et absolu. Ce côté éternel et absolu est lié à la mystique ascétique en ce qu'elle domine ce « monde », qu'elle en dénonce les biens illusoires et qu'elle reproduit en elle le chemine-

ment intérieur à travers le Golgotha. Ce qu'il y a de plus solide et de plus précieux dans la morale chrétienne, c'est précisément ce vers quoi les moralistes actuels du christianisme semblent le moins dirigés, l'ascétisme mystique. C'est que la morale chrétienne historique a connu beaucoup de périodes différentes, selon les époques, et les conditions auxquelles elle se conformait. La morale orthodoxe, aboutissant au thème d'une obéissance jusqu'à [329] l'acceptation du mal et de l'horreur, — n'est pas de toute éternité incluse dans le christianisme, elle est temporaire comme tout ce qui touche à l'existence. L'idéal moral de la patristique n'est ni éternel ni absolu. C'est un idéal de sénilité. Il nie la jeunesse, c'est-à-dire l'éclosion créatrice, il la redoute. Il semble que l'idéal sénile des Pères ait peur de la jeunesse, et que pour lui toute jeunesse soit du paganisme. Mais ce qui est sénile n'est pas éternel. Par le rachat, le monde doit parvenir à une morale de la jeunesse neuve et créatrice, non pas une jeunesse païenne, mais une jeunesse dans l'Esprit du Christ. Le Christ Homme-Absolu est éternellement jeune. Et dans l'Évangile même, il n'est pas de vieillissement. Le vieillissement est un phénomène humain et non divin, et qui est apparu parce qu'il eût été plus difficile à la jeunesse de concevoir le secret austère de la rédemption qu'à la vieillesse. Elle représente donc la faiblesse de l'humanité. La sagesse du vieillard peut atteindre aux limites de la raison en ce monde. Mais la morale de vie fondée sur la vieillesse ne parle que de faiblesse. La morale des vieillards est une morale d'angoisse et de peur. Et seule la morale juvénile est celle de la création et de l'audace. La morale évangélique est une morale insouciante, qui ne se préoccupe pas du lendemain ; celui qui en a donné l'expression la plus parfaite demeure saint François, adolescent par l'âge et non vieillard. La morale de la subsistance, la morale des soucis est la morale bourgeoise de ce monde. Il est dit dans l'Évangile : prenez exemple sur les oiseaux du ciel et sur les lys des champs. Et encore : À chaque jour suffit sa peine. Propos qui reflètent l'insouciance juvénile. Il ne faut pas, du reste, confondre le vieillissement avec la vieillesse. [330] Celle-ci marque l'accession à la jeunesse, — et celui-là un déclin. Mais une morale de gens âgés se change aisément en une morale de vieillesse, morale de crainte éternelle, de soucis éternels, d'inquiétude au sujet du jour qui vient, de doute en ce qui concerne l'insouciance des oiseaux et des lys des champs, en ce qui concerne la vérité franciscaine évangélique, la vérité de la jeunesse. L'éternel adolescent Christ et l'éternel adolescent androgyne sont à la

fois jeunes gens et vierges. La morale créatrice en formation, la morale de l'éternelle jeunesse transfigurée est sans soucis. Carlyle a dit justement que ce n'est que la victoire sur la peur qui fait de l'homme un humain [162]. On ne peut fonder une morale créatrice sur la déchirure et l'opposition entre l'humain et le divin, car c'est en elle que doit se révéler la nature séraphique de l'homme.

*

* *

En quoi consiste donc l'éternelle valeur de la morale chrétienne et de ce qu'elle apporte à une éthique créatrice en formation ? Les valeurs morales sont en butte à une série d'antithèses. Il y a une morale de la faiblesse et une morale de la force ; une morale de compassion, d'altruisme et une morale de la supériorité ; une morale de l'esclave offensé et une morale du coupable en liberté ; une morale de l'aristocrate et une morale du serf. Nietzsche déclarait que la morale chrétienne était une morale plébéienne, une morale de la faiblesse et qu'il la détestait. Il lui opposait une morale des maîtres et de la force. Nietzsche a dit sur le christianisme des choses remarquables, et ce qu'il apporte au relèvement moral de l'homme, fait de lui un des plus grands moralistes [331] de tous les temps, au sens le plus élevé qu'on peut donner à ce terme. Mais tout ce que Nietzsche dit sur le Christ pourrait être retourné et pris en un sens opposé [163]. Les arguments de la

---

162 « La première obligation pour l'homme consiste jusqu'à présent dans la destruction de la *peur*. Nous ne pouvons pas du tout agir avant d'être arrivé à ce résultat. Jusqu'au moment où l'homme n'a pas écrasé la peur sous le talon de sa botte, toutes ses actions portent un caractère servile, elles ne sont pas véritables, mais seulement semblables à la vérité. Ses pensées mêmes sont mensongères, il pensera exactement comme un esclave et comme un poltron... L'homme doit être brave, il lui est indispensable de l'être ; il doit aller de l'avant et se justifier comme un homme qui croit fermement être choisi par les forces supérieures et dont la tâche première est de ne rien redouter. A présent comme toujours il ne sera heureux qu'en tant qu'il surmontera la peur. » (CARLYLE, *Les Héros*).

163 Dans *L'Antéchrist* de Nietzsche, il y a beaucoup de Voltaire, beaucoup de raisonnement superficiel. La critique nietzschéenne du christianisme comprend pourtant des arguments profonds ; seulement on peut les comprendre dans le sens d'une défense du christianisme. Tel est avant tout l'argument de la *force* opposé à celui de la faiblesse. Moi comme chrétien, à la question : qu'est-ce que le bien, je puis répondre avec Nietzsche : « tout ce qui exalte le sentiment de la force, la volonté de force, la force même de l'homme. »

critique nietzschéenne de la morale chrétienne sont profonds et valables, et pourtant cette critique elle-même n'est pas exacte. Il semble que Nietzsche s'exprime comme s'il était religieusement un aveugle, qu'il ait perdu la faculté de voir les secrets suprêmes. La religion du Christ n'est absolument pas telle que Nietzsche l'a comprise. La morale chrétienne n'est pas une morale plébéo-servile, mais au contraire, une morale aristocratique, — la morale des fils de Dieu, née d'eux, leur œuvre la plus élevée et leur destination suprême. Le christianisme est la religion des esprits forts, et non des faibles. Les annales de la sainteté chrétienne présentent une accumulation de puissance spirituelle. L'éthique chrétienne est celle d'une victoire spirituelle et non d'une défaite. Et ceux qui ont vaincu ce « monde », en en sacrifiant les bienfaits, sont d'authentiques, de puissants vainqueurs. En comparaison avec la force et le triomphe de l'esprit du christianisme, toute force et tout triomphe en ce monde paraissent illusoires et réduits à néant. Les forts de ce monde deviennent faibles s'ils sont vaincus par l'esprit. La morale chrétienne authentique impose à l'homme issu de Dieu la libre responsabilité de son destin et du destin du monde, et exclut pour les fils de Dieu la possibilité que ce destin soit marqué d'un complexe d'infériorité et de servitude. L'impuissance de l'homme à racheter le péché par ses propres forces naturelles, le voue ainsi à attendre le secours du Rédempteur ; c'est l'impuissance de la nature humaine tombée, l'impuissance [332] d'une union en Dieu. Toute la noblesse de l'homme réside dans sa participation à la vie divine, dans son surpassement. Et le secours apporté à l'homme par le Rédempteur-Dieu-homme, n'est pas un secours extérieur à l'homme, étranger à sa nature, mais un secours qui lui est intérieur et qui dévoile ce qui dans sa propre nature est semblable à Dieu et apte à participer à la vie divine. Le Christ n'est pas en dehors de nous, mais en nous. Il est l'Homme-Absolu en nous. Il est notre participation à la Sainte Trinité ; et la religion du Christ est la religion des formes supérieures de l'homme, qui s'oppose à toute faiblesse et à tout étouffement de l'individu. Le christianisme est la voie par laquelle se découvre en chacun l'Homme-Absolu. Mais à l'époque mondiale de la rédemption,

---

Le christianisme n'est pas la religion de la compassion, — il est la religion de l'exaltation des forces spirituelles et de la vie divine. La compassion est de nature bouddhique, elle est la tendance bouddhique dans le christianisme. Nietzsche ne se révolte pas contre le christianisme, mais contre la morale chrétienne historique, la morale de la faiblesse.

l'Homme-Absolu se découvre sous l'aspect d'un martyr et la morale chrétienne est une morale de sacrifice. C'est sous un autre aspect que l'Homme Absolu apparaît dans la création. Le chemin de la morale chrétienne passe par le sacrifice, par le renoncement au monde et à ses biens illusoires pour arriver à la création d'un autre monde et d'une autre vie. C'est dans le sacrifice qu'est le thème véritable de la vie chrétienne. Le sacrifice suppose la force d'esprit et en exclut la faiblesse. La force seule se sacrifie. Le sacrifice est toujours haut placé, d'essence aristocratique. Un esprit plébéien ne se sacrifie pas. Le sacrifice chrétien du « monde » et de ses félicités est toujours le sacrifice de la sécurité, le sacrifice d'une situation assurée, un renoncement aux établissements du monde. C'est le consentement à aller à la suite du Christ. Le renoncement de la morale chrétienne est directement opposé à tout bourgeoisisme. C'est pourquoi cette morale authentique [333] doit reconnaître comme vertu cette vie dangereuse, que recommandait Nietzsche, et que rejettent bien loin d'elles les vertus bourgeoises. Car le sacrifice dans le christianisme ne s'effectue pas au nom des vertus bourgeoises, mais au nom de Dieu et des valeurs créatrices, des valeurs d'exaltation. C'est un chemin qui monte. Le sacrifice chrétien est placé sur le sommet et non pas dans les vallées. Sa morale est la morale des valeurs, de la supériorité créatrice, et non la morale du bien-être, non une morale altruiste et indifféremment répandue. Le christianisme est la religion de l'amour et non celle de l'altruisme. Il n'admet pas l'abaissement de la qualité au nom de la quantité : la qualité seule lui importe et les valeurs aristocratiques.

*

*   *

La crise mondiale de la culture, dont il a été longuement parlé, est aussi une crise de la morale, une révolution dans la conscience morale. L'amoralisme est lui-même un phénomène de la crise de la morale tout comme le « décadentisme » est un phénomène de la crise universelle de l'art. La morale, en tant que valeur culturelle de nécessité générale, comme la science, comme l'art classique, comme la famille, etc... est fragile et transitoire. Il y a un abîme profond entre la morale et l'être, abîme qui à présent s'élargit. Il est impossible d'atteindre par la voie de la morale, au degré le plus élevé de l'existence, à la vie nouvelle. L'amoralisme apparaît comme le symptôme morbide, et le plus souvent superficiel, de la crise profonde de la morale

en tant que gardienne de la loi canonique. De même les anomalies sexuelles sont le symptôme morbide de la crise de l'espèce. Et cette crise de la [334] morale doit engendrer la soif d'une création morale, d'une morale conçue comme création et non comme obéissance [164]. La crise du moralisme, la révolte contre les dogmes d'une morale obéissante, marquent la création d'une nouvelle époque morale créatrice. Dans la vie morale, comme dans la vie de la connaissance, artistique ou sexuelle, l'homme nouveau aspire à créer une vie nouvelle ; il ne se contente plus de montrer de l'obéissance aux conséquences du péché, et, en général, de s'adapter aux conditions de ce monde. La morale canonique de toutes les époques n'a jamais donné naissance à aucune société neuve. Semblable en cela à tous les dogmes, la morale est plus prompte à reconnaître le mal qu'à créer une vérité supérieure de vie. Aujourd'hui cependant elle a dépassé le stade de l'obéissance et de l'acceptation du mal. Elle voudrait être créatrice d'une vérité supérieure de vie et d'une existence supérieure. Comme il arrive pour chacune des sphères différenciées de la vie culturelle, toute morale se fane, meurt et renaît. La morale se reconnaît être un obstacle sur le chemin de la création de l'être. La morale du juste milieu, qui s'arrête avant d'envisager les limites extrêmes de l'être, est vouée tôt ou tard à disparaître, à être vaincue par la tension créatrice de l'âme humaine. Et c'est par la crise d'une telle morale que l'importance de Nietzsche est considérable. Son esprit créateur eût désiré rester du côté de la morale du juste milieu, de la morale canonique. Mais la morale canonique n'a jamais exprimé que l'esprit moyen et non les sommets individuels : Nietzsche, du haut de sa personnalité, ne s'est donc trouvé exprimer que l'esprit moyen de l'humanité. La morale de l'humanisme n'est pas celle des sommets et des extrêmes, elle est celle du juste milieu, de la [335] dimension unique. Elle est encore la morale de la soumission et non de la création, la morale de l'espèce et non de la divo-humanité. La morale humaniste enseigne à diffuser et non à produire. Et Nietzsche sans doute s'est voué en holocauste à l'époque de la morale neuve. Mais lui-même n'a pas encore été le forgeron des valeurs nouvelles. L'époque créatrice neuve sera au-delà de la morale, comme au-delà de la culture et non en-deçà. L'« en-moralité » comme l'amoralité est du nihilisme. Comme sont également nihilistes une

---

164 Sur la crise de la morale, le lecteur se reportera aux intéressants travaux de Léon Chestov.

culture enfermée dans ses limites et une révolte anarchique ou négative qui, au lieu de créer un cosmos, amène un chaos. La crise mondiale de la morale doit avancer jusqu'à ses limites et non se retourner vers son commencement. Et dans cette crise, à son tour, la signification d'Ibsen est immense. Il y a dans la création ibsénienne la même atmosphère de hauts sommets, de transport héroïque que dans *Zarathoustra* ; le même soulèvement d'une individualité qui émerge qualitativement contre l'esprit froidement moyen. Nietzsche et Ibsen sont les plus grands moralistes des temps nouveaux et, en même temps, ils sont religieusement des aveugles. Remarquable aussi la haine ardente que vouera au monde bourgeois et aux valeurs morales de la bourgeoisie le catholique Léon Bloy, ennemi de la raison. Dans son livre *Exégèse des droits communs*, traversé d'éclairs de génialité, il analyse la bourgeoisie comme une catégorie religio-métaphysique [165]. Il semble que bouillonne en Léon Bloy tout ce qui dans le catholicisme résiste au monde bourgeois. Mais dans sa rage, il y a l'incroyance dans la victoire de l'élite bien née sur le bourgeoisisme. Il est frappé d'une impuissance créatrice comme tous les grands catholiques français [336] du XIXe siècle. Un destin incompréhensible a voulu que Nietzsche, si hardi dans la création, fût religieusement aveugle, alors que Bloy, religieusement voyant, fut impuissant à créer.

En quoi consiste donc la réalité de cette crise morale ? Tout d'abord dans le processus révolutionnaire, qui va de la conception d'une morale entendue comme soumission à la loi moyenne, à la conception selon laquelle la morale est la mission créatrice de l'individualité. Ainsi disparaissent les dernières traces d'une morale hétéronome ; cette morale selon la loi reconnaissait l'existence du mal et du péché, et la loi, pour être obéie, exigeait que le mal ne fût pas fait. Mais dans cette restriction n'apparaissait rien d'individuel ni de créateur. Pourtant la mission la plus haute de l'homme est la création d'une vie nouvelle. Et la création d'une vie nouvelle se fait à travers le mystère de l'individualité. La morale créatrice est autre chose que l'accomplissement de la loi, elle est la découverte de l'homme. Et cette découverte de l'homme dans la création morale est toujours qualitative et individuelle, et non pas générale et moyenne ; elle rejoint la morale évangélique, la morale de saint François, la poésie individuelle

165 *Exégèse des lieux communs*. LÉON BLOY dépiste avec son génie hardi tous les lieux communs de cette sagesse dont vit la bourgeoisie.

de la vie selon le Nouveau Testament, ignorante de la loi. Ce que nous disons ici pourtant n'est pas de l'anomisme. La loi doit être éprouvée par une expérience intérieure, et non pas rejetée par la révolte. Par son aspect fautif, la créature humaine demeure tournée, vers la loi, mais elle s'en éloigne par son aspect créateur.

*

* *

[337]

On a édifié la morale chrétienne traditionnelle presque exclusivement sur la peur et le souci de la salvation de l'âme. La morale créatrice doit être édifiée sur la virilité et sur le souci d'une exaltation créatrice. Une peur panique de sa perte abaisse l'homme et s'avère finalement opposée à toute morale et à toute religion. Une telle peur est sans noblesse. Un tremblement éternel au sujet de son âme réduit à néant dans l'homme la ressemblance de Dieu. L'homme est prêt, par peur, à renoncer à toute valeur créatrice à condition de ne pas se détruire. C'est une forme particulièrement stérile de l'égoïsme religieux. L'égoïsme et la peur sont étroitement liés, de même que sont liés entre eux l'esprit de sacrifice et la virilité. Le sang-froid et la bravoure, ce sont là des vertus religieuses. L'intrépidité de l'âme, la hardiesse devant le Seigneur apparaissent les qualités les plus hautes sur le chemin de la religion. Au contraire, une peur égoïste de sa propre perte éteint en l'homme le sentiment de l'honneur. C'est calomnier le christianisme que de dire que le sentiment de l'honneur lui est étranger. Le sentiment véritable de l'honneur ne serait même possible que sur le terrain du christianisme puisque le christianisme est la révélation de la personnalité. L'honneur n'est pas l'orgueil spirituel et la confiance en soi, il est le gardien en soi de la forme et de la ressemblance de Dieu. En maintenant en l'homme les valeurs divines, il se révèle comme un des fondements éternels de la morale. Le reniement de soi détruit en l'homme sa nature divine ; l'honneur renforce cette nature. La chevalerie constituait une véritable création morale. Mais, en fait, elle n'a jamais été réalisée. La chevalerie factice du Moyen-Age était aussi loin de la véritable [338] idée chevaleresque que la hiérarchie factice de l'Église catholique l'est de l'Église mystique du Christ. La chevalerie est éternelle par sa destination. Elle apportait dans le monde les valeurs héroïques, les valeurs de l'honneur sacrifié et de la fidélité qui se donne en holocauste. La personnalité se forge dans la chevalerie.

Le monde bourgeois des temps nouveaux voulait échanger la chevalerie pour le mercantilisme, et les vertus chevaleresques pour les vertus marchandes. Et le monde bourgeois pensait que la chevalerie était enterrée à jamais comme un phénomène du sombre Moyen Age, et qu'elle ne pourrait jamais renaître. Mais la ruine de la chevalerie serait la ruine du niveau spirituel de la société. L'esprit de la chevalerie fait de la vie une opposition constante à l'esprit bourgeois. La morale de la chevalerie et la morale bourgeoise demeurent pour l'éternité des siècles à des antipodes ennemis. Chevalerie et bourgeoisisme sont, en réalité, des catégories métaphysico-religieuses, et non historico-sociales, car elles se maintiennent à travers le changement des époques. Bien après avoir dépouillé le vêtement suranné de sa représentation médiévale, la chevalerie demeure l'expression éternelle de l'âme humaine. Et dans notre époque bourgeoise, la tâche qui consiste à créer une chevalerie spirituelle, une chevalerie de l'esprit, se pose avec une force nouvelle devant l'élite de l'humanité. A l'époque présente, une renaissance des ordres de chevalerie serait possible dans un esprit nouveau et différent du passé. L'esprit chevaleresque est destiné à maintenir l'aristocratisme véritable, l'aristocratisme céleste des valeurs morales, une hiérarchie que n'entraverait pas le hiérarchisme bourgeois de ce monde. Que toute valeur soit aristocratique, [339] c'est là une révélation de l'esprit chevaleresque. La chevalerie établit une hiérarchie authentique, mystérieuse, et pour cela insaisissable au monde bourgeois ; sa morale est une morale de valeurs, profondément opposée à la morale bourgeoise et démocratique du bien-être et de l'organisation. Elle est la morale des « gens extrêmes ». Le démocratisme (au sens métaphysique et non social du mot) est profondément bourgeois, parce qu'il place le bien-être et l'organisation de la vie plus haut que ses valeurs, la quantité avant la qualité, le général avant l'individuel, la répartition avant la création. La morale aristocratique (toujours au sens métaphysique et non social du mot) est au contraire la morale de la valeur, de la qualité, de l'individualité, de la création. Tout abaissement de la valeur, de l'individualité, de la création au profit du général et du moyen sous toutes leurs formes, est un péché devant Dieu et devant ce que l'homme a de divin. L'internationalisme chrétien, l'universalisme chrétien ne peuvent avoir rien de commun avec l'abaissement des valeurs et de la qualité, avec le sacrifice bourgeois de la création, au nom de l'aménagement de la vie. Le christianisme est aristocratique, hiérarchique, tourné vers la valeur ; et en

même temps, il est international et universel, il est le salut du monde, de tous et de tout, jusqu'au dernier des êtres qu'il convie au festin messianique. Le christianisme reconnaît la valeur absolue de toute personnalité humaine, mais cette reconnaissance n'a rien de commun avec le mécanisme démocratique des quantités. Et certainement la morale créatrice qui est en marche dans le monde, et doit devenir une grande morale révolutionnaire, n'est pas une morale démocratique, mais aristocratique : [340] la création est incluse dans la qualité et non dans la quantité, dans la valeur et non dans le bien-être, dans l'individu et non dans le général, dans la concentration de l'élan et non dans la dispersion, dans l'organique et non dans le mécanique. L'aristocratisme est moralement révolutionnaire, le démocratisme moralement conservateur. La morale chevaleresque de l'aristocratisme se sacrifie à la valeur, croit absolument à la valeur.

*

* *

Ce n'est pas seulement l'utilitarisme, mais aussi l'altruisme qu'enseigne la morale démocratico-bourgeoise. Le XIXe siècle bourgeois est démocratique, a inventé l'altruisme et a désiré le transformer en amour chrétien. On parle d'altruisme lorsque l'amour se refroidit et meurt. L'amour est la création d'une société neuve, d'une société de l'esprit. L'amour unit organiquement et se rassasie par la qualité. Il est évasion hors de ce « monde », hors de la pesanteur vers un monde différent, monde de la liberté et de l'harmonie. L'altruisme est inclus dans ce poids des obligations forgées par ce monde, rien en lui n'exprime une société neuve, ni qualité, ni individualité. Il entend rétablir un mécanisme généralisé qui conviendrait à chaque homme. Son but est de soumettre au bien-être des hommes la hiérarchie des valeurs. L'altruisme est seulement humain, il n'y a en lui rien de divin, rien d'une supra-humanité. La valeur supra-humaine, sur laquelle repose toute morale élevée, vraiment aristocratique, laisse de côté cette opposition vulgaire entre l'altruisme et l'égoïsme, que la morale chrétienne n'accepte pas non plus, [341] puisqu'à ses yeux la relation entre les hommes procède de la relation de l'homme à Dieu, et que ce lien ne s'établit pas au nom de soi ou bien d'un autre, mais au nom de Dieu et de la valeur divine. L'homme est honte et douleur, il doit être vaincu — et tout homme, toi comme moi. La révélation de l'homme doit être la victoire de l'homme sur l'homme. Elle doit être la révélation de

l'homme divin. La tentative pour donner au christianisme un caractère altruiste et utilitariste marque la plus grande déchéance de la conception humaine. Car tout altruisme n'est en vérité qu'une forme déguisée de l'utilitarisme, il est la religion du bien-être humain. Il incarne la morale bourgeoise, les valeurs bourgeoises, il les transporte du « moi » au « toi », et s'il demande pour les autres le bien-être bourgeois, c'est finalement pour que son « je » puisse en jouir. Mais d'un point de vue universel, chaque « toi » est un « je » masqué, et ce qui est reconnu valable pour le « toi » doit l'être également pour le « je ». Si l'on considère enviables pour l'« autre » les catégories de la richesse et du bien-être, on les considère aussi enviables pour « soi ». Il n'existe pas dans l'altruisme d'issue hors de l'évaluation bourgeoise. L'altruisme est profondément opposé à toute création et il essaie de lui susciter des obstacles moraux. La morale de l'altruisme s'oppose à la morale créatrice. Elle n'admet pas l'exaltation de l'individu, la supériorité des dons individuels comme autant d'atteintes portées aux « autres ». Elle aspire au contraire à une égalité qualitative au sein de la collectivité. C'est donc une morale de nivellement, mécanique, impersonnelle et dévalorisée, une morale à une dimension. Ce qui importe au christianisme, ce n'est ni « moi » ni « toi », [342] et qu'ils soient égaux, mais c'est la valeur divine et la vérité divine qui dominent « moi » et l'« autre ». Sur l'altruisme est imprimée la marque d'un plébéisme spirituel, — c'est l'idéologie d'une démocratie mécanique et illusoire. La valeur de l'individualité, telle qu'elle est révélée dans le christianisme, dans toute sa pénétration et son étendue, s'affaiblit et disparaît finalement dans la morale démocratico-altruiste. La mystique du sacrifice est inconcevable à cette morale, et cependant elle exige le sacrifice de la qualité au nombre, de l'individuel à la moyenne générale, de la valeur au bien-être, c'est-à-dire de ce qui appartient à l'autre monde au profit de ce monde-ci. La morale créatrice balaie révolutionnairement cette morale démocratico-altruiste, qui n'a pas compris et ne comprendra jamais le lien entre l'homme et le cosmos. L'altruisme est tout entier plongé dans l'humain, coupé du cosmique ; le souci d'une harmonie universelle et qui ne concerne pas seulement Pierre ou Paul, lui est étranger. Il existe dans l'altruisme démocratique une sorte de satisfaction déplaisante de la position bornée de l'humanité. L'idéologie démocratico-altruiste reconnaît l'individualisme, reconnaît la société moyenne, mais elle ignore à la fois l'individualité et le cosmos. Seule une morale cosmique, considérant toujours la place

de l'individualité dans la hiérarchie mondiale, peut prévenir cette absorption, cette perte de la personnalité dans l'individualisme, qui a été si génialement décrite par Ibsen dans « Peer Gynt ». La morale créatrice est individuelle, donc cosmique. En elle l'énergie créatrice de la personnalité se répand dans le cosmos et le cosmos lui-même emplit la personnalité. Ce qui est personnel s'accomplit en tant que mondial, et ce qui est mondial en tant que [343] personnel. La question élémentaire et banale au sujet de l'égoïsme ou de l'altruisme cesse alors d'avoir un sens. Il y a une vérité divine, non seulement dans l'amour des autres, mais aussi dans l'amour de soi. Le Christ a enseigné d'aimer son prochain comme soi-même, c'est-à-dire d'aimer soi-même en tant que ressemblance de Dieu. L'amour divin de soi n'a rien de commun avec l'égoïsme. Les égoïstes peuvent éprouver de la répulsion pour eux-mêmes. Le manque d'amour envers soi est la source de la dissimulation, de la vanité morbide, de la malveillance. Mais la morale créatrice est celle de la vocation de l'homme, elle souligne le caractère moral de cette vocation et ne connaît que les chemins irréversibles de l'individualité. Il est difficile, du reste, de s'écarter de ces voies individuelles, car le refus même de s'engager dans la voie de l'individualité est en soi encore profondément individuel. Il est difficile de niveler les êtres au nom d'une relation morale. La tâche morale de chacun est d'être unique et individuel, et c'est pourquoi l'évaluation morale est celle de la pénétration intuitive dans le secret de l'individualité, et non pas une mécanique de la morale collective. En conséquence il est dit : Ne jugez pas.

*

* *

Le secret de la rédemption affranchit du moralisme et ouvre la voie à la morale supérieure de l'amour créateur. La rédemption va de la loi à la création. Ce qui avait commencé dans la loi finit dans la création. Et dans la morale peuvent se cacher des éléments de la loi, de la rédemption, de la création. Le rôle de la loi est négatif ; mais il peut être dirigé ou contre [344] l'ancien chaos du péché ou contre la création du nouveau cosmos. Dans le premier cas, la morale de la loi conserve son sens religieux. Dans le second cas, elle devient un moralisme démoniaque, le renforcement du mal, la source de la réaction mondiale. Déjà au temps de l'apparition du Christ, le sombre démonisme de la loi se faisait jour dans les Livres et chez les Pharisiens. A présent on a fait

de la rédemption libératrice elle-même une loi opprimante et stérilisante. Et le bien lui-même peut devenir démoniaque de même que l'esthétisme. Le bien ennemi de la création est démoniaque, il y a en lui une nécrose démoniaque. Le sommet de la morale peut être un péché contre la richesse de la nature créatrice de l'homme, contre la plénitude de la vie individuelle, contre le sens de la pluralité. La perfection morale et l'élévation morale ne doivent pas éteindre dans l'homme l'aspiration faustienne vers la plénitude de la vie. Détruire la création au nom du bien, au nom de la loi morale, c'est là une réaction affreuse qui entrave l'accomplissement des desseins divins, diffère la venue des temps. Les forces exclusivement vouées à la loi ne comprennent et ne saisissent pas cette vérité supérieure, que la création est plus que l'obéissance élémentaire à la volonté de Dieu, que Dieu lui-même a désiré la révélation de la volonté humaine. La création n'est jamais la révolte de l'antique chaos, elle est la mise en forme d'un cosmos nouveau. La révolte du chaos ne comporte rien de créateur ; une telle révolte n'est qu'une réaction religieuse qui suppose la reconnaissance de la loi. Toute création est cosmique et non chaotique, et c'est pourquoi elle ne peut reconnaître la loi, — toujours tournée vers cet archaïque chaos. La création est ce qu'il y a de [345] moins anarchique. Le dionysisme créateur est un dionysisme transfiguré qui a passé à travers la loi et la rédemption, et s'est uni à l'apollinisme. Dans le dionysisme créateur, la face humaine ne disparaît pas dans un courant élémentaire, la personne ne se dissout pas. La morale de la loi est ennemie de tout dionysisme, mais le dionysisme qu'elle connaît et qu'elle réprouve, c'est l'ancien courant chaotique ; elle ignore le dionysisme transfiguré et créateur. La morale créatrice est dionysiaque au sens nouveau de ce terme. Le dionysisme barbare n'était pas éclairé par le Logos universel, il constituait un obstacle à l'époque religieuse de création, à laquelle le véritable élan dionysiaque doit conduire. La morale des yogis de l'Inde, si précieuse en ce qu'elle contient une exhortation à l'autodiscipline de la volonté, à la concentration spirituelle, représente aussi le danger d'étouffer la nature dionysiaque de l'homme et sa valeur passionnée. Et c'est le même danger d'éteindre en l'homme les éléments de la création qu'on retrouve dans le mouvement théosophique contemporain.

*

* *

Deux voies sont ouvertes devant nous où la morale peut s'engager : l'obéissance et la création, l'aménagement du « monde » et l'élan hors du « monde ». La crise religieuse mondiale est également une crise morale, une transition vers la morale de la création. La morale de l'obéissance a rempli sa mission, et la remplit encore dans la mesure où subsiste dans l'homme la conscience chaotique du péché, mais dans la mesure où l'homme voit s'accomplir en soi la découverte créatrice du cosmos, elle doit être surmontée. L'éthique [346] de la création n'est pas l'éthique de l'humanisme. A sa limite extrême, l'éthique de l'humanisme peut conduire à une éthique anti-chrétienne. Tandis que l'éthique de la création ne s'engage pas sur la voie de la divinisation de l'humanité ; en elle, la divinisation de l'homme ne s'accomplit qu'à travers l'Homme-Christ-Absolu, à travers le Dieu-Homme. L'éthique de la création suscite des inimitiés parce qu'elle est l'éthique des jours de fête de la poésie, et non celle des jours ouvrables de la prose ; elle est l'éthique de l'esprit aristocratique et non de l'esprit plébéien. Les catégories de l'aristocratisme et de la plèbe ne sont pas des catégories sociologiques et elles ne sont pas placées en rapport avec les hiérarchies bourgeoises de ce monde. Il faut les considérer par rapport à cette éthique de la création, qui seule peut libérer l'homme d'une conscience de soi faussée par l'arbitraire, arbitraire qui pèse sur lui, selon les livres anciens, du fait de l'existence, et selon les livres nouveaux, du fait du matérialisme économique. Cet affranchissement ne peut s'accomplir que par un sacrifice volontaire. Il ne suffit pas que dans l'homme se déroule l'acte purement négatif qui consiste à reconnaître la loi et à racheter le péché : c'est d'une façon positive que doit être révélée en lui sa nature créatrice, sa nature séraphico-impeccable, sa nature pareille à Dieu. La négation du péché telle que la professe l'humanisme, ne peut être cette révélation de la nature séraphique de l'homme, prédestiné à la création. La négation comporte ici en soi un péché nouveau, celui de voiler à l'homme l'image de Dieu, de faire que soit absent de l'homme tout ce qui est divin. Seule l'époque religieuse créatrice peut conduire l'homme à une conscience de soi positive, le libérer [347] du poids de la conscience exclusivement négative qu'il avait de soi. Dans l'éthique de la création, apparaîtra l'exaltation d'une vie nouvelle encore inédite. Ce sera la vie dans l'Esprit et non dans le monde, la vie spiri-

tuellement libre de toute création du monde et dans le monde [166]. Mais de cette éthique de la création doit découler une nouvelle évaluation de la socialité. La nouvelle vie créatrice ne peut cheminer ni à droite, ni à gauche, selon la ligne « du monde », — mais en hauteur et en profondeur selon la ligne de l'esprit.

166 C'est une méditation, une sorte de concentration spirituelle, qui libère l'homme du « monde » extérieur et illusoire.

Chapitre XII

CRÉATION ET SOCIALITÉ

Au XIXe et au XXe siècles, la vie sociale comme l'individualisme ont été portés à un degré d'intensification jamais atteint. Nous nous trouvons à la fois devant un puissant courant social (universellement adopté aujourd'hui, où la conscience sociologique a remplacé la théologie) et devant un renforcement également extrême de la personnalité individuelle. Quelle connexion y a-t-il entre ces deux pôles de la conscience contemporaine ? Le sociologisme et l'individualisme sont profondément liés, ce sont les deux aspects d'un même isolement de l'homme par rapport au monde, d'un même état non cosmique de l'humanité. Le sociologisme est une sociabilité mensongère, l'ensemble des solitudes individualistes, la mise en commun d'éléments étrangers les uns aux autres. Le sociologisme contemporain est profondément opposé à l'œcuménisme, au sens religieux du mot. Par contre, il est faux de l'opposer à l'individualisme ; l'un et l'autre s'unissent parfaitement bien. La perception du monde « ultra-sociale » du marxisme est en vérité une perception du monde atomistique. Le marxisme affirme la socialité des atomes dissociés, séparés, ennemis. Il n'y a dans la conception marxiste rien d'organique, aucun indice d'une réalité supra-personnelle, (et rien non plus d'une réalité personnelle). [349] Le sociologisme extrême du marxisme n'est qu'une des expressions d'un individualisme extrême : et il ne peut être d'aucun secours pour ceux qui sont intérieurement des solitaires. L'objet du

marxisme est de montrer comment s'unissent dans une société les atomes qui sont étrangers l'un à l'autre et qui se haïssent mutuellement. Un isolement individualiste est à la base de toute « politique » et de toute « socialité » à notre époque. Nous sommes « sociaux » parce que nous sommes étrangers et ennemis les uns des autres. Et cet éloignement, cette étrangeté réciproques créent en nous la nécessité d'une socialité extrême, d'une conception extrême des liens sociaux. La sociologie n'est que l'expression de notre solitude, de notre adaptation à la nécessité naturelle. Il n'y a en elle nulle trace ni de liberté ni de création. La domination de la « socialité » sur les consciences contemporaines pèse comme un cauchemar ; cette socialité extérieure dissimule et éteint toutes les réalités authentiques. Toutes les valeurs véritables se changent en valeurs mensongères. La conception, la vision du monde selon la sociologie contemporaine nie la réalité de l'homme et la réalité du cosmos, elle ne reflète rien que leur morcellement. Au fond tout sociologisme est un positivisme. La sociologie nie le microcosmisme de l'homme, elle suppose la rupture avec le cosmos et l'avènement d'un individualisme menteur. Les vues limitées du positivisme reposent exclusivement sur cette rupture de l'homme et du cosmos, sur l'isolement de l'homme et sa vocation solitaire, sur la perte de la conscience de la réalité, à la fois pour l'homme et pour le cosmos. Le positivisme sociologique est l'expression parfaite de l'état non cosmique de l'homme. L'universalisme, le [350] cosmisme s'opposent, métaphysiquement, à l'individualisme. C'est une opposition organique. La conscience que l'homme a de soi en tant que microcosme, la conscience de son appartenance organique à la hiérarchie cosmique, est exclusive de tout individualisme et de tout isolement. La généralité n'est qu'un accident de l'universalisme, une des expressions de l'association cosmique des hommes. Et le point aigu du problème social n'est pas de savoir s'il faut partir de la société ou partir de la personne et où est la priorité : la question véritable est de comprendre que la société et la personne doivent être conçues du point de vue à la fois ontologique et cosmique. La conception « sociale » qui règne aujourd'hui dissimule le secret créateur de la société, parce qu'elle nie la nature cosmique de l'homme et de la société et les sépare de leurs racines organiques. L'homme isolé dans ses rapports strictement humains ne peut pas connaître le secret de la socialité. Dans sa conscience positivo-sociologique, il ne connaît ni lui ni le

monde, ni les liens de lui-même avec le monde [167]. Toute « politique », c'est-à-dire toute pratique sociale de notre monde, ne reconnaît pas sa propre nature, se prend elle-même pour une création libre ou pour une tendance vers cette création. Et pourtant la nature de toute politique est moins que tout créatrice et libre. Elle pénètre dans le mal de la nécessité et se révèle en tant qu'obéissance aux conséquences du mal. Le mensonge fondamental de la politique, c'est qu'elle se donne pour la création d'une nouvelle forme de société, alors qu'elle n'est que l'expression vieillie du monde non cosmique. Toute politique est tournée vers le passé : qu'elle soit réactionnaire ou révolutionnaire, libérale ou extrémiste, la politique de ce « monde » est toujours [351] obéissance et non création. La politique n'est pas réelle au sens ultime, métaphysique de ce mot, elle n'atteint pas les racines de l'être ; la politique demeure en surface et ne crée qu'une apparence d'être. Elle suppose une culture générale mais elle ne représente pas la voie vers un monde nouveau, vers une vie nouvelle. Et la politique s'achemine ainsi vers la crise mondiale, semblable en cela à toute culture. Dans le socialisme comme dans l'anarchie, comme dans les tentatives de communauté religieuse, partout se manifeste la crise mondiale de la « politique » : l'ébranlement de toutes les communautés de ce « monde », fondées sur la nécessité. Ce qui ne veut pas dire naturellement que la politique ne soit pas utile.

*

* *

Tous les éléments de base de la société en dépit de l'évolution historique qu'ils ont pu subir, sont archaïques. L'état, le droit, l'économie sont archaïques par essence, ils appartiennent au royaume de la loi, sont soumis à la nécessité, et dans le domaine religieux, ils relèvent encore de l'Ancien Testament et du paganisme. La société économico-juridico-étatiste, qu'elle soit conservatrice, libérale ou révolutionnaire, féodale, bourgeoise ou socialiste, — est toujours une société de nécessité et non de liberté, de conformisme et non de création, — elle est toujours une société archaïque. Le même acquiescement au mal de la nécessité existe dans la monarchie absolue comme dans la République socialiste, la même absence de communauté dans l'esprit, de communauté créatrice et libre, la même soumission au joug d'une loi qui re-

---

167 Toute la faiblesse d'une conception purement sociologique du monde est admirablement rendue dans le livre de GUYAU, *L'irréligion de l'avenir*.

connaît le péché. L'anarchisme [352] ne recèle pas plus de profondeur, il se révolte mécaniquement devant toutes les lois qui reconnaissent juridiquement le péché, mais il demeure lui-même dans le péché non racheté, et dans une époque non créatrice. Toute organisation juridique représente la méfiance légale de l'homme vis-à-vis de l'homme, le danger, l'attente éternelle du coup qui vous est asséné dans l'ombre. L'entité étato-juridique est une entité d'ennemis. Toute économie, d'autre part, incarne le souci du lendemain, la sueur des fronts, la malédiction biblique. L'effort économique, comme tout effort, n'est pas encore création et suppose l'obéissance aux conséquences du péché [168]. Dans le souci, le danger et la sueur laborieuse de l'économie, du droit et de l'état, il n'y a rien des bienfaits gratuits de l'amour. Le Nouveau Testament ne connaît ni le droit, ni le gouvernement, ni l'économie. Ce sont les éléments anciens de la société de ce monde qui les ont créés en dehors de la révélation néo-testamentaire. Mais le Nouveau Testament n'a pas mis au jour les éléments d'une vie nouvelle. Le christianisme du Nouveau Testament a justifié le gouvernement, le droit, l'économie, non en tant que découverte d'un monde social neuf, mais comme soumission aux suites du péché, c'est-à-dire qu'il a justifié la structure archaïque de l'Ancien Testament, en adoptant le point de vue que la loi était nécessaire et que le péché devait encore être admis. Que celui qui détient le pouvoir ne porte pas en vain le glaive est une vérité de l'Ancien Testament et non du Nouveau, mais elle a été renforcée par le Nouveau Testament à l'usage du vieux monde pécheur. L'Évangile pourtant prêchait l'évasion hors de l'aménagement de la vie ; le sentiment évangélique n'était pas tourné vers [353] l'état et l'économie ; le péché ne pesait pas sur lui. Il y avait au contraire en lui l'allègement de la Rédemption. La société conforme à l'esprit du Christ ne connaît pas les soucis et les préjugés d'une société poli-

168 BOULGAKOV dans sa *Philosophie de l'économie*, si intéressante, a voulu découvrir le « sophiasme » de l'économie, mais en fait il en a découvert la nature non créatrice, laborieuse, soumise, et subordonnée à l'esprit de l'Ancien Testament. Boulgakov nie l'avènement d'une forme de société créatrice. L'essence de la vie, selon lui, est dans le travail et non dans la création. La conscience pravoslave de Boulgakov incite à vouloir que chacun porte avec soumission la part qui lui est échue dans le milieu social. Il est caractéristique que Boulgakov, dans sa philosophie de l'économie qui, selon lui, est une partie de l'économie de la nature, ne pose nullement la question sociale de l'existence de l'injustice et de l'erreur dans le monde, et non pas seulement du péché.

tique ; et la révélation d'une telle vie, libérée de tout fardeau social selon ce monde, c'est la vie de saint François d'Assise, qui représente le fait le plus important de l'histoire chrétienne après la vie même de Jésus-Christ [169]. Mais le chemin de cette vie nouvelle passe par l'action et par le sacrifice. La vie nouvelle de l'individu, l'association des hommes dans l'esprit, ne peut s'accomplir que par une action et un sacrifice collectifs universels, par un renoncement à toute cette sécurité et cette organisation qui sont inclus dans l'antique conception sociale de ce monde-ci. L'idée de « gouvernement chrétien » est une impossibilité, l'union monstrueuse de ce qui est incompatible. Un gouvernement ne peut être la révélation d'une société. Il n'est que l'expression d'un monde séparé du cosmos, et une division. Il ne porte pas en lui la création d'un être nouveau, il n'est qu'obéissance à la loi de ceux qui sont absorbés par le péché, accablés par le péché. C'est pourquoi la nature de tout gouvernement est double ; d'un côté, le gouvernement reconnaît légalement le péché par la loi, et celui qui gouverne ne possède pas en vain une épée. Et de l'autre, le gouvernement lui-même répand le péché et fait le mal. Le principe du pouvoir en ce monde apparaît comme la source d'une des tentations repoussées par le Christ dans le désert. Le gouvernement oublie perpétuellement son origine négative et sa nature négative et prétend à être le royaume positif de ce monde, la cité terrestre. Cette illusion d'impérialisme caractérise tout gouvernement. Le gouvernement, [354] non créateur par son essence, prétend toujours à être un royaume absolu et s'avère l'ennemi de tout mouvement créateur, dénonçant par la loi, non le péché, mais la création. Toute dénonciation de la création est en soi un péché. L'obéissance aux conséquences du péché se transforme en hostilité contre tout mouvement créateur. La soumission devient esclavage. Il y a dans la doctrine orthodoxe des gouvernements le thème de l'éternel repos, l'hostilité contre tout mouvement considéré comme péché. Le royaume céleste est représenté comme un éternel repos, et le royaume terrestre doit être à la ressemblance de cette immobilité céleste. Tout mouvement est révolte, seule une acceptation absolue mène dans le royaume du repos. Le gouvernement ecclésiastique doit ramener sur une terre coupable et tourmentée un calme immobile et éternel. C'est

169 Il faut particulièrement recommander le livre de Joergensen sur saint François qui rend toute la poésie de la religiosité ombrienne. Il faut avoir été à Assise, parmi les collines ombriennes, pour ressentir complètement l'individualité religieuse de saint François et sa signification illimitée.

ainsi que la psychologie patristique devait aboutir à la sclérose, à la pétrification, à la mort spirituelle : le psychologisme est à la source de la plus extrême réaction. Et l'orthodoxie en tant que phénomène existentiel, est toujours du côté de cette réaction extrême. Le Nouveau Testament justifie le gouvernement qui condamne le péché, mais rien dans sa lettre n'indique qu'il approuve le gouvernement qui condamne la création. L'absolutisme orthodoxe peut donc moins que tous se réclamer de l'idéologie du Nouveau Testament, de l'idéologie chrétienne au sens propre de ce mot. Et il y aura aussi peu d'éléments chrétiens dans la théocratie papale. L'absolutisme impérialiste du Tsar et du Pape sont l'un et l'autre incompatibles avec le christianisme, ils sont en dehors de la religion du rachat. Toutes les formes de théocraties chrétiennes se sont toujours donné pour but d'enfermer, par [355] une contrainte mensongère, la vie dans des limites tracées par l'Église, empêchant ainsi la libre découverte de l'humanité, sa libre fusion avec Dieu [170]. C'est pourquoi la sécularisation du gouvernement et de la société a toujours eu une signification religieuse positive, elle a préparé la liberté d'une vie à la fois divine et humaine. On oublie toujours que les chrétiens n'ont pas leur cité, qu'ils cherchent encore la Cité future. La terre n'a pas encore vu la Cité du Christ. Or, la création de la vie nouvelle ne peut s'accomplir avec les matériaux archaïques de la société, par le gouvernement, le droit, l'économie, tous les éléments existants dans la période mondiale ante-créatrice. Le point de vue du christianisme traditionnel, qu'il soit pravoslave ou catholique, exclut la possibilité de la lutte contre le mal, de la lutte, dans l'ordre du monde, contre ce qui est injuste et erroné, pour la raison que cette conception du monde ne reconnaît que le péché et ses conséquences fatales et ne reconnaît pas l'homme dressé contre le mal, contre l'injustice qui entache la condition humaine et la structure de la vie. Le christianisme a accepté le monde comme il était, il a justifié la structure de l'existence comme une conséquence inéluctable et juste du péché. Il a rendu impossible l'indignation sacrée contre l'injustice. Le regard que la théosophie jette sur la vie est identique. Pour combattre ardemment le mal et l'injustice, pour révolutionner la vie et créer une vie nouvelle, il faut découvrir la source autonome du mal et la possibi-

170 Le prince TROUBETZKOY, dans son livre, *La conception du monde de Vladimir Soloviev*, montre très bien l'inconsistance de toute théocratie, et sa nature non chrétienne.

lité de transformer le monde [171]. Mais la création de la Ville nouvelle peut-elle naître dans les révolutions ?

*

* *

[356]

Toutes les révolutions politiques et sociales tendent à une abolition mécanique et extérieure de la loi et du rachat, du Gouvernement et de l'Église. De telles révolutions ne comportent pas la révolution authentique de l'esprit, elles ne sont pas créatrices, mais réactionnaires, et tournées vers le passé et non vers l'avant. Il semble que ces révolutions-là soient hypnotisées par une haine amoureuse envers les formes anciennes de vie, et que, psychologiquement, leur nature soit réactionnaire. La révolution est la réaction contre l'ancien et non la création du nouveau. Les révolutions renforcent la condition non-cosmique du monde, elles ne lient pas la vie nouvelle avec la renaissance du monde dans le cosmos et dans l'harmonie cosmique. C'est pourquoi les révolutions se concilient mal avec l'ordre cosmique du monde en tant que mouvement de l'avant. Les révolutions continuent à se tenir dans la même dimension unique et, négativement, elles se définissent comme réaction. La psychologie fatale de toute révolution est une psychologie de réaction, incapable d'élan créateur. Le poids des vengeances inassouvies, des haines du passé et de l'asservissement mécanique viennent l'alourdir, et c'est une hystérie malsaine que décèle au fond cette psychologie. Le secret créateur de l'avenir n'y est pas révélé. Les passions révolutionnaires ne sont pas des passions créatrices ; la révolution est hostile à toute création, et se défie d'elle. Au sens social du mot, les esprits créateurs ne sont pas des révolutionnaires ; pour eux la révolution est autre, incommensurablement plus radicale, plus foncière, plus organique. Mais jusqu'ici les révolutionnaires effectifs en sont restés aux périodes de la loi et du rachat et n'ont pas pénétré

171 Dans le christianisme se trouve réélaborés la doctrine du péché, ses conséquences et les moyens d'y échapper, mais on n'y trouve en aucune façon l'interprétation du mal en tant que principe de l'être même. Il y a plus à prendre, en réponse à cette question du mal, chez les Manichéens et chez les Gnostiques. Ils ont aperçu le problème du mal, et non pas seulement celui du péché. Il n'y a pas seulement au monde le péché et ses justes conséquences, il y a aussi le mal et ses conséquences injustes. Voir sur le Manichéisme le livre de BEAUSOBRE : *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*.

jusqu'à l'époque de la création. [357] La pensée des révolutionnaires et leur psychologie appartiennent à l'époque de la loi et du péché non racheté. Les révolutionnaires veulent échapper au péché par des moyens extérieurs et mécaniques, et par là le plus souvent, ils affermissent le péché. Ils ne veulent pas dépasser la loi et le rachat pour une expérience organique et intérieure, pour aller à la création. La loi dans l'état et la rédemption dans l'église ne peuvent pas être détruites, elles doivent être surmontées mystiquement. Ce n'est pas l'esprit créateur qui anime la révolte mécanique contre le royaume de la loi et le royaume de la rédemption ; cette révolte-là ne fait qu'affaiblir l'homme en canalisant son énergie vers une voie fausse. La loi ne peut être abolie du dehors par un monde enfoncé dans le péché, de même que ne peuvent être supprimées les sciences et autres valeurs culturelles de l'époque anté-créatrice. Mais la loi doit être éprouvée et surmontée intérieurement. La loi doit être vaincue par la création à travers le rachat. Et la création par la rédemption détruit aussi le mal dans le monde. L'alternance éternelle, dans l'histoire, de la réaction et de la révolution, de la conservation et de la destruction, est un éternel mensonge, une illusion, une irréalité. Les racines de l'être ne sont pas atteintes par les réactions et les révolutions. Leur alternance successive demeure en surface. Dans l'atmosphère malsaine des réactions et des révolutions politiques, se crée seulement un être illusoire, se lèvent des passions et des intérêts illusoires. Dans cette « politique » fallacieuse, que l'on donne pour la vie véritable, il n'est métaphysiquement aucune réalité authentique. Réaction et révolution sont le cauchemar du péché. Le chemin de la socialité créatrice suppose une autre [358] connaissance, une autre direction de la volonté. La création édifie l'homme nouveau et le nouveau cosmos, la nouvelle société de l'homme avec l'homme et de l'homme avec le cosmos. Mais la création ne détruit rien de l'extérieur, d'une façon mécanique. L'époque créatrice ayant surmonté dans la société les éléments archaïques, survivants de l'Ancien Testament, doit être libérée aussi des apparences de la « politique », des apparences de la réaction et de la révolution. Mais la voie de la création ne suppose pas qu'on se débarrasse mécaniquement du fardeau de la socialité telle qu'elle existait, elle suppose qu'on le surmonte par une expérience extérieure.

*

*   *

Deux pôles opposés, — l'extrême étatisme (impérialisme) et l'anarchisme extrême, — sont l'un et l'autre contraires à la conscience chrétienne, comme deux expressions antinomiques d'une condition chaotique et a-cosmique du monde, de sa désagrégation et de sa dissociation. L'étatisme absolu et l'anarchisme absolu sont les deux aspects d'une même situation défectueuse. Pour construire le cosmos en dehors de ce « monde », pour rejoindre l'union et l'harmonie universelles, on ne doit prendre aucun de ces deux chemins, ils sont l'un et l'autre extérieurs et mécaniques. L'idéologie étatiste et l'idéologie anarchiste sont faussement religieuses, et hors du christianisme. L'anarchisme est aussi mécanique que l'étatisme. Relativement à l'énorme injustice que représentent les dirigismes gouvernementaux, on peut trouver une vérité dans l'anarchisme ; mais d'une façon absolue, il a tort devant la supériorité de la vérité divine et [359] cosmique. L'étatisme dans sa dialectique intérieure, porte en germe les assauts violents de l'anarchisme, l'un et l'autre sont de semblable dimension et s'engendrent mutuellement. Et les excès de l'un sont impuissants à démontrer les excès de l'autre ; ces deux formes d'injustice sont nées du même chaos. Étatisme et anarchisme sont également étrangers à l'esprit créateur, aucune société nouvelle ne s'édifie en eux.

Deux autres pôles opposés, — la société bourgeoise et capitaliste et la société socialiste — se révèlent également contraires à la conscience chrétienne. Ils représentent en fait une conception semblable d'un monde sans amour, où la puissance de la nécessité pèse pareillement sur les fils de Dieu. La fusion aimante de l'homme avec l'homme et de l'homme avec la nature est aussi loin d'être atteinte sur le terrain du socialisme que sur celui du capitalisme bourgeois. Il semble que l'un et l'autre terrain n'en fassent qu'un, que le socialisme au fond soit la chair de la chair et le sang du sang du bourgeoisisme. Les idéaux du socialisme sont des idéaux bourgeois. Le socialisme adopte entièrement les valeurs bourgeoises du bonheur en désirant seulement un plus grand développement et une meilleure répartition de ces biens. Le socialisme a une pleine confiance dans les richesses de ce monde et dans la beauté de la vie qu'elles peuvent donner ; il les demande seulement pour tous, et veut faire de toute l'humanité une « bourgeoisie ». Si le socialiste n'éprouve que mépris et haine envers la bourgeoisie existante, c'est qu'il voudrait la remplacer par une sorte de bourgeoisie universelle, qui formerait le véritable royaume d'ici-

bas. Le point de vue qui consiste à vaincre [360] l'esprit bourgeois de ce monde au nom d'un monde différent, est étranger au socialisme. Le socialisme n'exprime aucun élan, aucune évasion ailée ; ce qu'il confirme, c'est l'organisation bourgeoise du monde. Loin d'apporter un monde nouveau et des relations nouvelles d'homme à homme, et de l'homme à la nature, il prolonge et continue les conditions anciennes de l'ordre bourgeois. Le socialisme est aussi soumis au code de l'Ancien Testament, à l'accablement par le péché non racheté, que toutes les sociétés anciennes. Les derniers mots du marxisme socialiste correspondent avec les premiers mots du Livre le plus ancien. Le socialisme appartient entièrement à l'époque mondiale anté-créatrice, il est tourné vers le passé et non vers l'avenir. Il en est de même que pour l'anarchisme. Le socialisme est l'expression de la servitude de l'homme aux nécessités naturelles, et non de la puissance de l'homme sur la nature. Il y a pourtant, en face de la société capitaliste bourgeoise, une grande vérité dans le socialisme. Il représente le développement nécessaire et justifiable du bourgeoisisme, d'une organisation bourgeoise du monde ; et tous les arguments bourgeois contre le socialisme ne sont qu'hypocrites et fallacieux. Ce qui demeure de l'idéologie de l'Ancien Testament, à laquelle la création était inconnue, doit donc passer par le creuset de la bourgeoisie socialiste. Le socialisme est indiscutable en tant que vérité relative. Mais dans l'absolu, sa fausseté est également indiscutable. Le don de sacrifice est aussi étranger au socialisme qu'à la société capitaliste et bourgeoise. Et le chemin de toute création passe par le sacrifice. Les comptes que le socialisme entend régler avec la société bourgeoise en dissolution, comme ceux de l'anarchie avec [361] un étatisme qui se défait, ce sont là les comptes d'une époque vieillie et qui n'offre aucun accès vers la création. Le socialiste est bourgeois, en ce qu'il appartient entièrement à l'empire naturel de la nécessité, et non à l'empire supranaturel de la liberté. C'est pourquoi le socialisme a perdu l'esprit créateur. Le sceau accablant du bourgeoisisme est imprimé sur toutes les idéologies sociales, et, en conséquence, aucune de ces idéologies n'est chrétienne. [172]

172 Il y a en soi une grande vérité dans l'élan qui a poussé à sortir de la culture et de la société culturelle, Léon Tolstoï, Dobrolioubov et le philosophe anglais Carpenter. (Voir le livre remarquable de CARPENTER : *La civilisation, ses causes et ses remèdes*, 1889.)

*

* *

La conception chrétienne exige qu'on considère les biens de ce monde d'un point de vue ascétique, qu'on repousse les valeurs bourgeoises. L'État par sa nature n'est pas ascétique. La conception slavophile d'une autocratie entendue comme une forme d'état qui pratique l'ascétisme et l'abnégation, était un rêve, qui ne correspondait à aucun régime autocratique historique, lesquels pratiquent encore moins le désintéressement et l'ascétisme que les régimes bourgeois, — ni à quelque régime que ce soit. Le christianisme a toujours été impuissant à fonder les bases d'un état quelconque, à réaliser n'importe quel idéal, juridique ou économique. L'idéal social positif du socialisme n'a jamais été de ce « monde », il a toujours relevé d'une cité future que les chrétiens cherchaient mais ne possédaient pas. Cependant, ainsi qu'il a été déjà maintes fois répété, le christianisme a justifié la société sous sa forme archaïque. Il a justifié les gouvernements établis, par soumission aux conséquences du péché. Le lien chrétien avec les courants sociaux s'est formé par l'expérience religieuse de la soumission, et non par celle de la création. [362] *Le christianisme a exigé qu'on obéisse, non à une conception sociale qui lui était propre, mais à une conception sociale étrangère, païenne, bourgeoise et qui représentait le mal* [173]. Et cette soumission, il ne l'exigeait pas au nom des valeurs de la vérité sociale, mais au nom des valeurs les plus conformes à l'expérience religieuse des hommes. Il y a donc dans le christianisme la notion d'une obéissance à une donnée de justice volontairement fautive, et qui représente le châtiment du péché ; il y a comme le désir que la vérité divine ne vienne pas se réaliser parmi les hommes, — ou tout au moins un doute profond à l'égard de cette réalisation. C'est le paradoxe fondamental qui marque à travers l'histoire les rapports du christianisme avec les formes de la société. La lettre de l'ascétisme, le christianisme a voulu la réaliser en liaison avec une société non ascétique. Le monde chrétien par la chair et par le sang a

173 Cette volonté pravoslavo-chrétienne d'obéissance et de soumission au mal a atteint son expression extrême, de même que sa forme parfaitement artistique, chez Constantin Léontiev, pour lequel l'humilité chrétienne se mêle, d'une façon en quelque sorte géniale, à une méchanceté démoniaque. Léontiev veut le mal comme justification des prophéties apocalyptiques, comme témoignage de la force du prince de ce monde et de l'inutilité même du monde.

continué à appartenir à cette société non ascétique, héritière de l'Ancien Testament et du paganisme, bourgeoise et dominée par l'existence terrestre. Le monde chrétien n'a pas connu encore l'abnégation de la socialité collective et de l'amour social. Ce qui s'est accompli individuellement chez les saints, ne s'est pas encore accompli socialement, collectivement, historiquement. La victoire du sacrifice sur les formes bourgeoises doit être le chemin vers une création nouvelle inconnue à cette vie, vers une association nouvelle jamais encore éprouvée des hommes. L'organisation sociale n'a jamais encore été une création sociale, elle a toujours été une forme de la soumission et du conformisme. Aussi une révolution authentiquement radicale et universelle ne se produira-t-elle dans la société que lorsque le monde [363] chrétien envisagera la valeur d'un sacrifice collectif et rompra délibérément avec les statuts archaïques qui ne font qu'avaliser les thèmes bourgeois des biens de ce monde. Ce n'est pas seulement la personne, mais aussi la généralité, qui doit connaître la vérité franciscaine du sacrifice. Le sacrifice est l'affranchissement du fardeau incommensurable du monde, de la puissance de la nécessité naturelle. Car jusqu'à présent toute société, de la plus conservatrice à la plus révolutionnaire, a toujours été soumise au fardeau de la nécessité naturelle, elle n'a jamais été un élan vers un autre monde.

Les formes sociales créatrices qui naîtront seront souterraines par rapport au royaume de la surface de la terre, on y pénétrera comme dans une catacombe, hors du royaume de ce monde-ci. Le passage de la soumission à la création dans le domaine social comme dans tous les autres ne peut s'accomplir qu'à travers le renoncement à la sécurité, à l'organisation assurée. Et un tel don de sacrifice ne peut avoir rien de commun avec l'anarchie, avec le chaos, il est essentiellement cosmique par sa nature. L'anarchisme ne veut pas sacrifier ce qui existe ; il est encore tourné vers les formes du passé : gouvernement, droit, économie appartiennent aux valeurs culturelles de l'humanité, et les tendances libéralo-sociales voudraient instaurer dans la politique des valeurs semblables à celles qui prévalent dans les autres sphères de la culture. La crise mondiale de la culture, de laquelle il a été question tout au long de ce livre, est en même temps la crise mondiale des valeurs différenciées de la politique, la crise de toute forme sociale vieillie. Dans la sociologie, comme dans la philologie, l'art, la sexualité, la morale, etc... se font jour des tendances [364] à accueillir ce qui

est extrême, final, dernier. Déjà le socialisme, comme l'anarchisme et le théocratisme, enfreint les limites d'une sociologie normale, canonique, déborde par ses aspirations les frontières de la culture. La recherche d'une Cité future, quelque forme qu'elle prenne, religieuse ou anti-religieuse, déborde toujours les limites de la culture canonique, elle est toujours tendance vers l'extrême. La poursuite du royaume de Dieu sur la terre est la recherche d'une évasion hors de tout conformisme à la nécessité naturelle, c'est une soif d'affranchissement hors de la pesanteur de ce monde. Le saut dans le domaine de la liberté, dont parlent même les marxistes, sans être fondé en droit, est une rupture révolutionnaire avec toute forme surannée de « ce monde », avec toute « politique », tout gouvernement, tout souci de sécurité ici-bas. Le passage révolutionnaire de la soumission religieuse à la création religieuse s'accomplit à travers la crise de la culture canonique moyenne et de la sociologie canonique moyenne. C'est le passage vers une fin.

*
* *

La création de la société nouvelle suppose une révélation anthropologique, la révélation de la divo-humanité, la christologie de l'humanité. Le secret créateur de la socialité, le secret de la société des hommes et de la société cosmique ne peut pas être dévoilé avant la divulgation du secret créateur qui concerne l'homme et l'humanité. Et nous voyons que dans le christianisme, la révélation anthropologique n'a pas encore eu lieu. L'ultime mystère anthropologique ne se révélera pas dans l'obéissance, mais [365] dans la création. Et dans la création et non dans l'obéissance se révélera aussi le secret de cette nouvelle association dans l'amour, à la fois de l'homme et du cosmos. Jusqu'à présent, dans l'époque mondiale anté-créatrice, toute forme sociale était acceptation du fardeau du « monde », obéissance aux conséquences de la malédiction contenue dans les livres saints, — et non création. L'ancienne socialité des gouvernements autocratiques, et la société neuve du socialisme, étaient l'une comme l'autre obéissance et non création. Toute société archaïque constitue le royaume de César, et non le royaume divin. Et le progrès que l'homme apporte à l'économie, au droit, au gouvernement, à l'ordre naturel de ce monde, représente un apport à César et non à Dieu. On ne peut échapper aux conditions de ce royaume de César qu'en dominant définitivement le

monde de la nature et en le transfigurant. Le socialisme marxiste définit jusqu'au bout la nature sociale comme étant soumise aux conditions du péché et adaptée aux nécessités du royaume de César. C'est là le point extrême de cette longue route de la nécessité, du don à César, de la route qui ne mène pas au secret créateur de l'homme. C'est précisément le socialisme matérialiste qui nie plus que tout la société dans l'amour, la société dans l'esprit, et ne la reconnaît que dans la nécessité et dans la matière. Le socialisme marxiste est le mot ultime de la socialité fondée sur la condition non cosmique du monde et sur la dissociation, la dispersion, l'éloignement des êtres. Le socialisme, — c'est le dernier effort pour unir les êtres dans le droit et la justice en demeurant dans le cadre du royaume de César et sous la loi de la nécessité. C'est le suprême essai pour supporter le fardeau du monde, et le [366] répartir équitablement. Il y a toujours dans le socialisme une vérité négative et une erreur positive. Parallèlement à ces éléments de justice, il est dominé par un courant d'où pourrait naître une sociologie anti-chrétienne. Une sociologie anti-chrétienne doit être le résultat dernier d'une organisation athéiste du royaume de ce monde, de la fourmilière humaine, de l'incarnation de la bourgeoisie, de l'apparition dernière du chemin servile de la nécessité. Seul un idéal chrétien formé dans l'esprit de la liberté, est susceptible de s'opposer à la socialité anti-chrétienne. Toute forme sociale soumise au fardeau du monde tend à ses deux pôles adverses à devenir anti-chrétienne : elle oscille entre les pôles de l'impérialisme ou du socialisme, du gouvernement autocratique ou de la république socialiste.

*

* *

Cette conception sociale sclérosée du monde de César engendre alternativement deux principes également faux : le hiérarchisme mensonger et le démocratisme illusoire. Ce qu'apprécie le hiérarchisme, ce n'est pas l'homme intérieur et ses qualités authentiques, c'est l'homme extérieur et sa position bourgeoise dans le monde. Dans ce hiérarchisme du royaume de César, la qualité de l'homme et son individualité irrépétable sont livrées en sacrifice à la hiérarchie du milieu social, extérieure à l'homme, la hiérarchie de la situation bourgeoise. C'est pourquoi ce hiérarchisme menteur met toutes les individualités au même niveau en face des valeurs fictives de la bourgeoisie, dépouille l'être de ses qualités profondes, et s'oppose enfin à la hiérar-

chie métaphysique qui est authentiquement [367] celle du monde. Ce hiérarchisme social est un hiérarchisme non créateur, celui de l'inertie et du monde sclérosé. En face de ce hiérarchisme menteur, on trouve un démocratisme également faux qui est comme sa face inversée. Au sens métaphysique du terme, la démocratie réfute, non seulement la fausse hiérarchie des données sociales, mais aussi cette hiérarchie métaphysique du monde intérieur authentique, sur laquelle s'appuie tout ce qui est individuel et qualitatif. L'idée de démocratie nivelle les individus, détruit en eux l'homme intérieur au profit de l'homme externe. Pour la métaphysique du démocratisme, l'homme se définit, non par ce qui lui est immanent, mais par une catégorie sociale mécaniquement établie. Elle adopte comme une valeur positive l'idée négative et vide, purement mécanique, de l'égalité, et lui lie le thème de la justice. Mais l'égalité en soi n'est pas une valeur. L'égalité est le mal lorsqu'en son nom on extermine la qualité et on nie la grandeur de l'individualité. La métaphysique de la démocratie est ennemie de toute grandeur et de toute vocation ; c'est une métaphysique de surface et qui redoute en conséquence toutes les formes de la grandeur et jusqu'aux éléments du génie. Selon elle, la puissance mondiale devrait être distribuée en raison de la mécanique du plus grand nombre. Le démocratisme s'efforce d'assujettir l'individu à la généralité, et le supérieur au moyen, ne reconnaissant pas que toute valeur est individuelle. Mais le démocratisme est aussi hostile au cosmos et à sa hiérarchie organique. Le christianisme admet que tous les esprits sont égaux en valeur devant Dieu, c'est-à-dire qu'il donne à tous les esprits, non pas une valeur équivalente, mais une valeur absolue. Dans son acception mystique, il n'est [368] donc absolument pas démocratique ; il est authentiquement hiérarchique et aristocratique. La conception de l'homme intérieur, dans son individualité irrépétable, dans l'unicité de sa mission et de sa place dans le monde, suppose une conception aristocratique de la structure du monde, et de sa hiérarchie organique. Le hiérarchisme véritable a toujours été à la source de toute grandeur dans le monde, de tout accroissement des qualités et des valeurs de la vie humaine, de tout mouvement dans le monde. La métaphysique du démocratisme, en dépit de son aspect révolutionnaire, est, au fond, foncièrement conservatrice, inerte, pétrifiée, — tandis que l'aristocratisme est un élément de création et de révolution. Cela revient à dire que tout aristocratisme n'a aucun point commun avec la hiérarchie bourgeoise des couches sociales, aussi ennemie de

l'homme intérieur et de sa vocation individuelle que ce démocratisme dont on dénonçait le mensonge. Hiérarchisme et démocratisme également fallacieux ne sont que les deux aspects d'un même mal, comme le sont le pouvoir absolu et l'anarchisme, le capitalisme et le socialisme, etc...

La même antithèse existe à propos de la liberté. A la différence de l'égalité, la liberté est une valeur positive. Mais elle peut aussi être négative et vide de sens. Le mot d'ordre de la liberté formelle qui consiste à vouloir pour vouloir, crée une liberté d'enfant ou d'esclave ; il n'y a dans une telle liberté rien d'organique, aucun contenu, aucun lien avec les buts de l'univers. La liberté formelle, sans but et sans contenu, c'est une fois encore la face inverse du despotisme et de la servitude. Les révolutions politiques ont eu le plus souvent pour base cette [369] liberté puérile et servile, et leur action comme leur psychologie se sont développées dans un climat qui rejoignait le despotisme. La liberté prophétique suppose l'accroissement de l'homme intérieur, son union organique avec les autres êtres et avec le cosmos. Une liberté prophétique possède déjà un contenu cosmique, elle s'oppose à l'arbitraire ; et cette liberté seule peut devenir créatrice et révéler la place de l'homme dans l'organisme cosmique. La liberté extérieure, négative, servile, épie toujours avec frayeur la liberté du voisin, et s'emploie à la limiter. La liberté positive, voyante, créatrice, ne peut éprouver de ces éternelles frayeurs, car elle n'est occupée que de la structure organique du cosmos.

*

* *

Spencer oppose le type industriel de la société à son type guerrier. Et cette opposition porte en soi un caractère positivo-sociologique [174]. Mais l'opposition entre le type guerrier et le type bourgeois a un sens métaphysique beaucoup plus profond. Dans ce monde-ci, accablé par le péché, l'esprit guerrier est le plus éloigné de l'esprit bourgeois. Il se répand au-delà des limites du monde. Le Moyen Age a été à la fois l'époque la moins bourgeoise et la plus guerrière. Jusqu'à la victoire définitive sur le mal, jusqu'à la transfiguration de ce monde en une terre nouvelle et un ciel nouveau, l'esprit guerrier ne peut et ne doit

174 Voir SPENCER, *Principles of sociology*. Sous beaucoup de rapports, c'est un livre très instructif.

pas être anéanti dans les cœurs humains : c'est l'esprit immortel de la chevalerie remettant éternellement en question la victoire de l'esprit bourgeois, c'est l'esprit de l'indignation sainte contre l'invasion du mal. L'idée bourgeoise d'une paix éternelle n'est [370] que l'idée d'une paix absurde. L'éternelle paix divine ne sera pas acquise à travers la paix bourgeoise, elle sera l'accession du monde à l'état cosmique, à l'harmonie divinement parfaite. La paix bourgeoise du monde bourgeois n'est pas cosmique, c'est une suite mauvaise d'inimitiés conduite selon des normes et dans des limites étroites vers des buts strictement humains. L'esprit de sacrifice de la guerre surpasse la sécurité du monde bourgeois. Aujourd'hui la guerre elle-même affecte un caractère bourgeois, elle se définit par des opérations mondiales et boursières. Ce caractère mercantilo-bourgeois doit naturellement conduire à la paix bourgeoise, à une paix mauvaise et menteuse, où la guerre elle-même reparaît, presque comme une nécessité technique. La paix bourgeoise ne peut être éternelle, parce qu'elle dissimule une inimitié profonde, la discorde et la non-cosmicité. Le monde bourgeois sera conduit de nouveau à la guerre catastrophique, déjà apocalyptique.

*

* *

Le triomphe de l'esprit bourgeois a conduit au cours des XIXe et XXe siècles à la soi-disant civilisation mécanique, profondément opposée à toute culture authentique. La civilisation mécanique, égalitaire, dépersonnalisée et dévalorisée, avec sa technique diabolique, est très comparable à la magie noire ; c'est un faux-semblant, un être illusoire, un être à rebours. La civilisation bourgeoise se place à l'extrémité du monde non cosmique. En elle l'homme est destiné à périr et à se changer en automate [175]. Cette civilisation a développé des forces techniques considérables, destinées à préparer la domination [371] de l'homme sur la nature, mais ces forces techniques de la civilisation dominent l'homme même, en font leur esclave et détruisent son âme. L'homme contemporain connaît mal la nature des forces techniques développées par la civilisation. La nature magique de ces forces lui demeure cachée. Il se crée un milieu magique qui ensorcelle l'âme humaine, un milieu où l'homme vit, non sans danger pour son esprit, son âme et son corps. Dans cette colossale civilisation technique, seuls

175 Carpenter a profondément compris cela.

sont mis en liberté de mauvais démons qui se vengent sur l'homme tombé de ses prétentions à la domination. La puissance de l'électricité dans la vie contemporaine de l'humanité est une puissance suspecte. Les plus perspicaces commencent à apercevoir la nature magique de l'électricité. L'électricité détruit déjà l'esprit de l'homme, organise le royaume impersonnel, indifférencié de la bourgeoisie. A travers la magie électrique, l'homme voudrait atteindre à son propre règne sur le monde, et il n'arrive qu'à l'esclavage et à la mort spirituelle. L'homme est impuissant déjà à venir à bout des forces techniques qu'il a libérées et auxquelles il a donné cours. La civilisation n'a pas réalisé le rêve dominateur de l'homme. L'économie capitaliste du XXe siècle ne répond même pas à l'antique malédiction biblique : se procurer son pain à la sueur de son front ; il y a dans cette économie une sombre magie fictive, une essence mensongère. Dans la technique et l'économie de la civilisation contemporaine, ce n'est pas une vie neuve et souveraine qui se prépare pour l'homme : car l'homme ne se rendra pas maître de la nature en s'en défiant et s'éloignant d'elle. Et pourtant l'homme est prédestiné à jouer dans le monde un rôle souverain et créateur. [372] Il devait réellement régner sur les forces naturelles de la magie blanche, si la technique et l'économie ne s'en étaient emparées avant lui et ne l'en avaient fait le prisonnier. Et ceci touche de nouveau au problème de la création d'une socialité *cosmique*, c'est-à-dire au passage dans une voie mondiale différente [176]. Le sens positif de la civilisation futuriste avec son automatisme et son machinisme accablants, semble résider en ceci qu'en elle s'accomplit le destin du monde matériel, la fin d'une espèce. Il y a une vérité dans le fait qu'une vie matérielle organisée pour l'espèce se termine par un automate et une mécanique qui se morcellent et se brisent. C'est là la transition tragique vers le plan nouveau de l'être. On ne saurait pourtant sans lâcheté sombrer dans le pessimisme. L'esprit humain doit progresser sur le chemin de son affranchissement à travers l'ère du machinisme et les obstacles qui lui sont inhérents.

---

176 Fedorov s'est approché très près de ces problèmes de la sociabilité cosmique, mais il n'a néanmoins pas trouvé et connu cette vérité que la régulation de la nature humaine par l'activité aboutit à une magie positive, lumineuse. On ne peut se rendre maître de la nature que magiquement et non positivement, car la magie est l'action de l'homme sur la nature comprise en tant qu'élément vivant et non mort.

*

* *

La Cité future ne peut pas s'édifier avec les éléments d'une société périmée. Il n'y aura en elle de voie, ni pour la réaction, ni pour l'évolution, ni pour la révolution. Aucune évolution sociale ne conduit au royaume futur de la divo-humanité. Gouvernement, droit, économie, n'ont jamais été chrétiens ; on ne saurait donc les prendre pour base, en maintenir les éléments dans l'édification de l'avenir. Et pour la même raison on ne peut non plus les maintenir par la voie de l'évolution ou de la révolution. Tout Gouvernement et toute économie, par nature, sont anti-chrétiens et ennemis du royaume de Dieu. Pour que la cité future puisse régner dans le monde, il faudrait détruire [373] par le feu toutes ces formes dépassées. La société nouvelle ne se construira pas avec les éléments du « monde », elle ne sortira de rien qui appartienne à l'esprit du monde, mais elle naîtra d'autres sources situées en dehors de l'évolution mondiale, elle naîtra de l'esprit et non du monde. La socialité nouvelle est un mouvement vertical. Il est inutile de placer un espoir dans quelque classe ou couche sociale que ce soit, ou dans une quelconque force historique ; mais il faut seulement tout attendre de la renaissance de la personnalité de l'Esprit. C'est là l'erreur fondamentale de toute recherche d'une nouvelle forme religieuse de société, — de tenter de s'appuyer sur l'ancien pour faire surgir le nouveau. La doctrine conservatrice et la doctrine révolutionnaire se trompent également, lorsqu'elles veulent faire sortir la cité de Dieu du « monde » ; ni l'une ni l'autre ne rompt définitivement avec le principe de l'évolution et du transformisme. Les formes sociales du passé évoluent, mais elles continuent de reposer sur le passé. Une évolution formidable sépare le gouvernement autocratique et l'économie féodale de la république démocratique et du socialisme ; et pourtant, socialisme et république démocratique relèvent encore de l'ancienne forme de la société, de la soumission ancienne au fardeau du péché, tout comme faisaient la féodalité et l'autocratie. Il faut reconnaître l'inéluctabilité et la vertu d'une telle évolution, mais le problème de la socialité religieuse n'en est pas pour autant résolu. Toutes les formes de société archaïques et toute l'ancienne civilisation (elle n'est apparue clairement qu'au XXe siècle) doivent être consumées en cendres, afin que la Jérusalem nouvelle descende du ciel sur la terre. Le chemin vers cette [374] Jérusalem nouvelle passe par le sacrifice. Il est

dit qu'elle viendra du ciel : cela signifie qu'elle ne sera pas construite avec les éléments du monde. Certes, la signification des anciennes formes de société et de civilisation ne peut être niée, mais cette signification ne les destine pas à se laisser transformer par l'évolution en royaume divin. La Cité nouvelle, c'est l'Église créante, créant en Esprit et en dehors de l'évolution du monde. La caractéristique de la forme de société religieuse, en tant que théocratie, est d'avoir toujours obéi à des conceptions qui relevaient de l'Ancien Testament. L'idée même de théocratie implique déjà le joug du péché. La socialité théocratique est dans le monde et non dans l'Esprit. La socialité religieuse nouvelle, créatrice, ne sera ni théocratisme, ni anarchisme, ni étatisme, ni socialisme ; elle est incommensurable à aucune catégorie « mondiale », inexprimable sur le plan physique. Le royaume de Dieu ne se mesure pas avec le monde, et l'homme n'y entrera qu'en proportion de sa croissance en esprit. Dans la mesure où il continue d'appartenir à la substance physique du monde, l'homme doit participer à l'évolution de la socialité mondiale, il doit payer le denier de César. Et toutes les discussions rationalistes sur le « chiliasme », sur le royaume millénaire du Christ doivent être écartées. Le millénaire du royaume du Christ sera-t-il sur terre ou au ciel, en ce monde ou dans un autre, dans la matière ou seulement dans l'esprit ? Le Royaume du Christ réside en dehors de l'évolution du monde. Le Royaume divin ne peut pas naître des éléments du monde. Mais cela ne veut pas dire que le Royaume du Christ ne sera pas sur la terre : car la terre est métaphysique et non pas seulement physique. Notre terre appartient [375] à l'autre monde, elle appartient à l'éternité. De même que notre chair qui, amenuisée, transfigurée, appartient aussi à l'au-delà et à l'éternité. Et la socialité religieuse doit naître de la chair spirituelle et non physique. La Jérusalem nouvelle doit apparaître selon un mode catastrophique et non évolutionniste, par la création et non par le « monde ». Mais la Jérusalem nouvelle sera sur la terre et se révélera dans la chair transfigurée.

Chapitre XIII

CRÉATION ET MYSTIQUE L'OCCULTISME ET LA MAGIE

En tous les temps, la mystique a découvert le monde de *l'homme intérieur*, et l'a opposé au monde de l'homme du dehors. Et cette révélation mystique de l'homme intérieur s'est toujours référée, sous des formes différentes, au microcosmisme de l'homme. L'expérience mystique découvre à l'intérieur de l'homme le cosmos, un tout immense. Et par là, elle s'oppose violemment à l'individualisme, isolé de la vie cosmique, et à tout psychologisme. L'absorption mystique en soi est toujours une évasion hors de soi, un élan hors des frontières. Toute mystique enseigne que la profondeur de l'homme est plus qu'humaine, qu'en elle se cache un lien mystérieux avec Dieu et avec le monde. C'est en soi-même qu'est l'issue authentique hors de soi ; c'est du dedans et non du dehors que l'on brise ses entraves par un travail tout intérieur. Voilà ce qu'enseigne la mystique. L'homme dont traite la psychologie n'est encore que l'homme extérieur. L'élément psychique n'est pas l'élément mystique. L'homme intérieur sera spirituel et non psychique. L'élément psychique est l'élément de l'esprit, plus profond et plus définitif que l'élément de l'âme. Historiquement, on a eu le tort d'appeler mystiques des apparitions qui relevaient du plan [377] astral ; la mystique a souvent été insuffisamment distinguée de la magie. Mais dans le sens rigoureux, différencié, absolu du mot

mystique, on doit comprendre tout ce qui se rapporte au plan spirituel. Les éléments purement psychiques ou astraux ne doivent pas être appelés mystiques et peuvent plus certainement être traités de magiques. La mystique anime et inspire la source et la racine de la vie religieuse. Elle est le fondement essentiel de toute connaissance religieuse. Les religions traduisent en connaissance et en être ce qui, dans la mystique, est vécu et révélé dans l'immédiat. La connaissance dogmatique des églises universelles n'a été que la traduction objectivée de l'expérience mystique directement vécue. Mais dans le dogme, il n'est fait allusion qu'en termes appropriés aux rencontres mystiques. Les dogmes dégénèrent et meurent lorsqu'ils ont perdu leur source mystique, lorsqu'ils conçoivent l'homme externe et non l'homme intérieur, lorsque leur expérience est physique et psychique et non spirituelle. La croyance historique effective est la croyance de l'homme extérieur, dont l'esprit n'est pas approfondi jusqu'aux sources mystiques ; c'est une croyance adaptée au plan physique de l'existence. Elle est une involution dans la matière. La religiosité effective, le dogmatisme effectif ont une grande signification historique : ils alimentent l'homme aux différentes étapes de son développement. Mais la transformation absolue de la religion en une essence extérieure et en une autorité extérieure est déjà le signe de son déclin. C'est alors qu'il est indispensable de la vivifier et de la respiritualiser. Deux principes se sont toujours affrontés dans le christianisme, — le principe mystique intérieur et le principe de l'être extérieur, l'aristocratique [378] et le démocratique, le spirituel et le psychique, le principe de l'intimité secrète, et celui qui s'adapte au niveau moyen de l'humanité et aux degrés moyens de la société humaine. Il faut toujours se souvenir que le christianisme, en tant qu'apparition historique et mondiale, n'est pas seulement une révélation divine absolue, mais qu'il est aussi une adaptation à l'humanité, laquelle ne peut faire sienne cette révélation que dans la mesure de sa croissance spirituelle et de son exaltation. Le christianisme est la mystique de l'homme intérieur, et le christianisme est en même temps l'adaptation mondiale et historique de l'homme extérieur aux conditions qui l'entourent. C'est ainsi seulement que devient compréhensible la dualité tragique du christianisme au cours de l'histoire, la non-religiosité de l'histoire extérieure du christianisme. On peut dire du christianisme à la fois qu'il est la religion mystique par excellence et qu'il est la religion la moins mystique qui soit. Mystiquement, le christianisme a cheminé sur une ligne de

résistance accrue, sur la ligne de l'irrationnel, selon la raison de ce monde. Et historiquement, il a cheminé sur la voie de moindre résistance, sur la ligne de l'adhésion à la raison et aux calculs de ce monde-ci, à la nature païenne de l'homme, au plan physique de la vie. Cette dualité crée une grande illusion si elle n'est pas reconnue et explicitée. Le partisan du christianisme effectif, sincèrement croyant et auquel ne manque pas l'expérience religieuse — que ce soit du clergé ou du monde — déclare que le christianisme n'est pas mystique, que la mystique fut toujours, chez le chrétien, de nature morbide ou hérétique, que les mystiques ont été des gnostiques et des sectateurs, et que l'Église est opposée à la [379] mystique. Et parallèlement à cela, nul ne pourra contester que les Saints les plus authentiques ont été des mystiques, que les profondeurs de la conscience ecclésiastique sont mystiques, que l'Évangile de saint Jean, les épîtres de saint Paul et l'Apocalypse sont des livres mystiques, que la religion du Christ est la religion du mystère de la rédemption, qu'il y a une mystique consacrée par l'Église, tant orthodoxe que catholique. Il y a dans le christianisme une tradition mystique profonde et qui provient des apôtres. L'Église dans son action historique universelle et son adaptation au niveau moyen de l'humanité a été pour une grande part l'Église de Pierre, d'où est issue la suprématie du clergé. La tradition judéo-chrétienne remonte à Pierre [177]. L'Église catholique se reconnaît ouvertement comme l'Église de Pierre, mais l'Église orthodoxe en reçoit aussi sa prééminence. Pierre a été l'apôtre du niveau moyen de l'humanité. En lui était l'esprit d'involution, d'arrêt. Mais le disciple préféré du Christ était Jean, d'où est sortie la tradition mystique. L'Église mystique, qui jusqu'à présent n'est pas apparue définitivement au stade inférieur de l'humanité est l'Église de Jean. Les saints et les mystiques ont été les vivants dépositaires de la tradition johannique. C'est l'esprit de Jean qui a animé saint François, et non celui de Pierre. L'Église de Pierre a été celle de la soumission et du conformisme, et non celle de la création. La création religieuse ne peut sortir que de la tradition de saint Jean. Mais le christianisme substantiel ne connaît que l'Église de Pierre et sa tradition. Pourtant la tradition sacrée ne remonte pas seulement à Pierre, mais aussi à Jean. La sclérose terrible de l'Église

177 Voir l'intéressant livre de NICOLAIEV, *À la recherche du divin. Esquisse d'une histoire du Gnosticisme*, 1913. Le combat à l'intérieur du christianisme de l'esprit judaïque avec le gnosticisme y est exprimé, mais avec une grande préférence pour le gnosticisme.

pétrovienne, la corruption de ses desservants, devait [380] aboutir au renouveau de l'Église johannique, comme l'incarnation de la tradition mystique du christianisme. Du reste, il n'y a pas, au sens de la mystique, de prééminence d'un apôtre. L'Église de saint Pierre et l'Église de saint Jean ne sont qu'une, l'Église unique du Christ, mais prise sous ses aspects différents, tendant vers des buts distincts, quoique soumise à un but unique. À présent, le monde se dirige vers une vie spirituelle supérieure, et l'homme se rend compte définitivement que l'Église ne peut avoir une chair physique, mais qu'elle peut avoir une chair spirituelle [178].

*

*   *

Notre époque assiste non seulement à une renaissance authentique de la mystique, mais aussi à la mode d'une fausse mystique. Le rapport avec la mystique apparaît facile, la mystique devient une attitude pour le littérateur et se change aisément en mystification. Être un peu mystique à l'heure actuelle, est considéré comme le signe d'une culture raffinée, alors qu'il fut un temps où la même mystique était un signe de recul et de barbarie. Mais toutes les profondeurs et toutes les nuances de la mystique disparaissent dans cette mode. La complexité des aspirations mystiques s'éteint dans une phraséologie générale. La mystique devient le synonyme du chaotisme de l'âme contemporaine. On voudrait voir cependant aujourd'hui dans la mystique le renouveau de la création. Nos contemporains connaissent fort mal l'histoire et la psychologie de la mystique, ils l'ont apprise, non pas de première main et à ses sources, mais par la littérature moderne et par leur propre état d'âme (d'âme et non d'esprit). [381] C'est pourquoi il n'apparaît pas clairement aux sectateurs de la mystique selon la formule contemporaine, que toute mystique ne peut être une source de liberté créatrice, qu'il y a une mystique ennemie de toute création. Il ne convient pas d'adopter n'importe quelle mystique, il faut choisir dans la mystique et l'évaluer. L'engouement contemporain pour la mystique est donc superficiel, et ce n'est pas aveuglément qu'on peut l'ac-

---

178 La conception de l'Église qu'avait Khomiakov, de l'Église en tant que vie organique, œcuménique, dans la vie et l'amour, n'ayant ni signes, ni critères extérieurs, doit nier foncièrement la chair physique de l'Église, la matière historique de l'orthodoxie. L'Église est une vie libre dans l'esprit du Christ. (Voir : *A. F. Khomiakov*, par N. BERDIAEV).

cueillir. Jusque dans ses manifestations les plus heureuses, la renaissance mystique est traversée d'éléments qui lui sont étrangers, comme l'archéologie, la littérature et une certaine esthétique romantique. On oublie ainsi que dans toute mystique, doit subsister une trace de la pureté ascétique. Historiquement, la mystique a toujours été un phénomène complexe et multiforme. Au sens religieux de ce mot, tel que nous l'avons précisé, l'ancienne mystique que l'âme contemporaine contemple avec envie ne saurait être appelée créatrice. Il y avait en elle, comme dans les autres manifestations de la culture mondiale, la préparation à une époque créatrice religieuse, mais en même temps aussi une soumission aux conséquences du péché. La mystique avait un côté temporel, comme le culte ecclésiastique.

Cette mystique d'autrefois était dominée par un sentiment du monde et de Dieu panthéistique. Mais tout panthéisme porte en soi la marque de l'étouffement de la personnalité humaine. L'homme pécheur a soif de s'absorber dans la Divinité et, séparé absolument de tout ce qui en lui est personnel et particulier, d'éteindre le péché et ses conséquences douloureuses. Si toute religiosité affective se conforme au niveau moyen de la nature pécheresse de l'homme, la mystique [382] panthéistique a coupé entièrement avec la nature humaine et a plongé l'homme dans l'essence divine. La tension créatrice de l'homme n'est jusqu'à présent ni dans la religiosité affective ni dans la mystique panthéistique. La mystique panthéistique ne sait rien de l'énergie créatrice de l'homme, elle n'est pas anthropologique ; pour elle, l'individualité est un péché et une déchéance, et toute aspiration humaine est une action de la Divinité pour arracher de l'homme ce qui est humain. Il n'y a pas de place pour l'unicité et l'originalité de l'individu, il n'y a pas de justification de la multiplicité de l'être. Une telle mystique n'a jamais reconnu la personne de l'homme en tant que visage divin, ni la création de l'homme en tant que processus divin : elle connaît seulement la divinité unique. C'est une mystique sans visage et sans forme. Sans doute contenait-elle une liberté et un élan intérieurs, inconnus à la religiosité effective, mais ceci ne signifie pas qu'on pût trouver en elle un anthropologisme créateur. Et en même temps que la religiosité officielle portait le fardeau de la soumission à travers la conformité aux conditions moyennes de la substance humaine, la mystique, elle, portait le fardeau de cette soumission sous la forme d'une rupture avec toute existence, sous la forme de l'extinc-

tion de l'homme en Dieu. La notion d'une supériorité créatrice *humaine* n'est ni ici, ni là. Car l'expérience mystique est dominée encore par un type de passivité, qui est la passivité dans le divin, où la nature humaine s'absorbe et disparaît, séparée d'elle-même irréparablement au nom de la vie en Dieu [179]... Le quiétisme s'est développé sur le terrain catholique, encore que la mystique catholique soit la plus anthropologique de toutes les mystiques [180]. L'ancienne mystique [383] correspondait à l'instant du sacrifice, à l'instant du Golgotha dans la vie intérieure de l'individu. La raison ne s'accomplissait pas pour l'homme, mais pour Dieu lui-même au sein duquel l'homme s'absorbait. La mystique panthéiste pourtant contenait une vérité immortelle, celle selon laquelle le Créateur et la création sont intimement proches, où Dieu est dans la création et la création en Dieu, où tout ce qui se passe dans le monde et dans l'homme provient de Dieu, et où c'est l'énergie divine qui ruisselle dans le monde. Jacob Bœhme et Angelus Silesius représentent à cet égard les sommets de la mystique et de la force visionnaire de l'homme.

*

* *

Il est indispensable d'examiner de plus près les différents types de mystique. Et tout d'abord, il faut considérer la mystique de l'Orient non-chrétien, la mystique de l'Inde qui, à présent, a pénétré l'Europe chrétienne. Cette mystique, sous toutes ses formes, nie l'homme, son moi et sa création. Elle représente l'individu solitaire, hostile, et rejette l'acception mystique de la pluralité de l'être, que reconnaît la culture chrétienne occidentale. Qu'est donc le yogisme, et quelle est sa base religieuse ? Pour la conscience religieuse du yogi, l'homme

179 Voir l'intéressante brochure du Steinerien BAYER, *Mystique et occultisme*, dans laquelle est exposée cette pensée que dans la mystique le « Je » disparaît en Dieu, ce qui est sa faute, alors que dans l'occultisme, le « Je » se découvre, ce qui est sa vérité. Voir un des meilleurs livres qui ait été écrit sur la philosophie de la religion dans toute la philosophie contemporaine allemande, celui de DREUSS : *La religion comme auto-conscience de Dieu*, dans lequel finalement le « Je » s'éteint en Dieu.

180 Sur la mystique catholique, voir l'intéressant livre du Jésuite AUGUSTE POULAIN, *Des grâces d'oraisons — traité de théologie mystique*. L'article XXVII, « sur le Quiétisme » est particulièrement intéressant ; Poulain essaye de voir la différence entre la mystique catholique ecclésiastique et le quiétisme, en ceci qu'elle admet l'activité de l'homme.

est une déchéance, il ne représente aucun profit pour la vie divine, et l'homme doit s'anéantir intégralement dans le divin. La mystique de l'Inde précède la découverte du Visage Divin et celle du visage humain, elle est plongée dans le divinisme originel, indifférencié, et dans lequel ne se distinguent encore ni Dieu ni l'homme. Par la méthode de la concentration, l'homme se [384] rend maître des forces du monde (Prajna), et peut diriger le monde, mais il cesse d'exister en tant que lui-même, et n'est plus qu'une force mondiale divine. Voici comment s'exprime Souomi Vivekananda, qui introduisit en Europe la philosophie yogie : « Toutes les forces sont généralisées dans la Prajna, et celui qui possède la Prajna possède toutes les forces de la nature physiquement et spirituellement. Celui qui est soumis à la Prajna, a soumis sa propre conscience à toutes celles qui existent. Celui qui est soumis à la Prajna, a soumis son corps à tous les corps existants. Car la Prajna est la manifestation généralisée des forces [181] ». « L'homme qui pense qu'il reçoit une réponse à ses prières ne sait pas que l'exaucement de ses prières se place au-delà de sa propre nature, que par le moyen de sa faculté de prière réfléchie, il a éveillé la pureté de la force infinie qui sommeillait au fond de lui même. C'est ainsi, selon l'enseignement du yogi, que ce que les hommes, par peur et par ignorance, adorent sous différents noms, est en réalité, une force répartie en toute créature, et mère de la félicité éternelle [182]. » « L'homme en son essence est Dieu et le redevient [183]. » « *Le plus tôt nous sortirons de cet état que nous appelons humain, le mieux ce sera pour nous* [184]. » L'affirmation panthéistique de l'unicité aboutit dans le yogisme à la négation de l'homme et de Dieu [185]. Car dans la mystique yogie, il ne peut être question de la vocation créatrice de l'homme. La connaissance yogie ne connaît pas de visage, ni divin, ni humain. Elle ignore le cosmos. « Il n'existe qu'un chemin unique pour parvenir à la liberté, — but de l'humanité — c'est le chemin de la rupture avec cette vie mesquine, ce monde mesquin, avec cette terre, ces cieux, ce corps, ces sentiments humains, [385] le chemin de la rupture avec l'ensemble

181 Voir SOUOMI VIVEKANANDA, *Philosophie de la Yoga. Conférences faites sur le Rajdâ Yoga ou la soumission à la nature intérieure*.

182 Voir VIVEKANANDA.

183 Voir dans le même livre le commentaire des aphorismes du Patandjâli.

184 IDEM.

185 IDEM.

des choses [186]. » Pour le yogi, tout le cosmos avec la terre et le ciel représente un monde mesquin et d'infinie sensation. Sans doute, il y a entre le yogisme et l'ascèse chrétienne une ressemblance de forme et de méthode. Mais le yogisme ignore le don bienheureux de l'amour — l'amour originel au cœur de Dieu pour l'homme, et l'amour correspondant au cœur de l'homme et du monde envers Dieu [187]. La mystique de l'Inde est toute impersonnelle, elle ne considère pas la personne humaine dans son indépendance métaphysique, dont doit bénéficier la vie même de Dieu ; elle est encore en-deçà de la révélation de l'Homme en Dieu, de la révélation de la personnalité à travers le Fils de Dieu [188].

La même négation de l'homme et de la personnalité existe dans la mystique néo-platonicienne, et l'œuvre de Plotin demeure comme l'expression la plus éclatante et la plus géniale de cette mystique de l'unicité. La pluralité et l'individualité ne semblent posséder pour lui aucune réalité métaphysique. L'homme disparaît dans le divin. La connaissance plotinienne est très proche de la conscience hindoue, elle est dans la même ligne. « L'Unique principe de toute chose est parfaitement simple [189]. » « L'Unique ne peut pas être le même que le Tout, parce qu'alors il ne serait pas l'Unique ; et l'Unique ne peut non plus être identique à l'esprit qui est tout ; et il ne peut être identique à l'être qui est tout [190]. » Le premier dans la philosophie religieuse européenne, Plotin a exprimé la compréhension négative de l'unique, — une mystique définitivement séparée du monde et de tout être. L'Unique est rien [191]. La conception plotinienne s'oppose à la conception chrétienne

186 Voir VIVEKANANDA, *La Karma Yoga*.

187 Voir le parallèle entre la Yoga et l'ascèse chrétienne dans LADIJENSKI : *La supra-connaissance*, et chez LIOUTO-SLAVSKIU, *Volonté et liberté*.

188 Le recueil : *Les voix du silence*, donne d'intéressants articles sur les rapports du « Je » avec la divinité.

189 Voir PLOTIN les *Ennéades*.

190 Voir PLOTIN, *Idem*.

191 « Mais ceci n'est plus l'esprit, mais quelque chose au-dessus de l'esprit, car l'esprit est encore une chose qui est, tandis que ceci n'est plus du tout une chose, mais plus haut que toutes les choses ; ce n'est non plus un être, car un être a une forme, et ceci est sans forme, même spirituelle. Comme la nature de l'Unique est la productrice de toute chose, ceci ne fait pas partie de ce tout : ce n'est pas quelque chose, puisque cela n'a ni qualités ni grandeur ; ce n'est pas non plus un esprit ni une âme ; ce n'est ni mouvant ni au repos ;

des antinomies, [386] selon laquelle la pluralité profite à l'Unique et ne s'éteint pas en lui ; selon laquelle Dieu n'est pas la négation du cosmos et de l'homme, mais au contraire leur confirmation. La mystique de Plotin est la plus rationnelle et la moins antinomique de toutes les mystiques.

Mais la métaphysique néo-platonicienne et la mystique de l'Unicité ont néanmoins pénétré la mystique et la métaphysique chrétiennes. C'est ainsi que la théologie négative issue du pseudo-Denys l'Aréopagite est entièrement pénétrée de la mystique de l'Unicité [192]. Plotin et la théologie négative, par leur aspect inversé, peuvent engendrer le positivisme en ce qu'ils ouvrent un fossé infranchissable entre la pluralité de ce monde et l'unicité du monde de l'au-delà. Aucune voie positive

---

ce n'est pas dans l'espace, pas dans le temps, c'est unique en soi, sans forme, antérieur à toute forme, antérieur au mouvement et au repos ; car tout cela appartient à ce qui est et aspire à se multiplier. Mais pourquoi est-ce que ce n'est ni mouvant ni au repos ? Parce que l'un des deux ou les deux appartiennent nécessairement à l'être, et que ce qui est au repos l'est par la stabilité et n'est pourtant pas la même chose que la stabilité ; par suite, ce qui est au repos possède le repos comme une qualité accidentelle, et par conséquent, n'est plus simple. Aussi lorsque nous nommons ce qui est Premier une cause, nous n'énonçons pas quelque chose qui lui appartient, mais ce qui nous est suggéré, que nous recevons de lui, alors que lui reste en lui-même. À parler exactement, on ne doit pas nommer ceci ou cela, mais nous qui le cernons du dehors, nous ne pouvons qu'essayer de traduire l'impression qu'il nous produit tandis que nous nous tenons tantôt plus près et tantôt plus loin de lui à cause des difficultés que nous pouvons avoir à l'observer. » (PLOTIN : *Les Ennéades*).

192 Nous trouvons encore chez Scot Érigène la mystique et la métaphysique platoniciennes, quoiqu'avec des correctifs chrétiens. BRILLIANT, dans son excellent livre intitulé *L'influence de la théologie orientale sur l'Occident, dans l'œuvre de Jean Scot Érigène*, expose en ces termes la doctrine d'Érigène : « Finalement la nature humaine, dans ses causes, c'est-à-dire dans ses idées, aboutit en Dieu même : ce n'est qu'en Lui que les idées existent effectivement... Les saints, par ce retour de tout en Dieu, poussent en quelque sorte leur esprit en dehors de ses limites et des limites de tout ce qui est créé, s'unifiant avec Dieu et en Dieu, comme si en eux rien ne demeurait déjà plus d'animal et de corporel, et même rien d'humain ni de naturel ; c'est en cela qu'on pourra observer leur « déification ». L'esprit épuré, supra-physique, disparaît en Dieu Lui-Même, comme dans l'ombre d'une lumière inconcevable et inaccessible. » Pour Érigène, la pluralité cosmique ne représente pas un gain pour la vie divine, un développement positif de la révélation divine.

ne peut mener de notre être multiple et complexe à l'être unique et simple, il n'existe que la voie négative de l'arrachement qui confirme en fait l'incompatibilité de l'homme avec la Divinité. L'homme appartient intégralement au monde multiple, imparfait, déchu, et ne peut passer dans le monde parfait de l'Unique. La mystique néo-platonicienne et la théologie négative qui lui est liée, passent à côté de la révélation chrétienne de la divo-humanité, de la parenté et de l'union profondes entre la nature humaine et la nature divine, union par laquelle l'homme n'est pas détruit, mais au contraire confirmé, consacré dans la vie absolue. Et ceci, du reste, n'infirme en rien la grande vérité contenue dans cette théologie négative : l'impossibilité d'appliquer à la Divinité une catégorie quelconque. C'est une vérité qui se rapporte à la Divinité Première, à l'Abîme originel.

Le génie profond d'Eckhart a amalgamé en lui [387] le néo-platonisme et la théologie négative et a introduit en Europe une mystique apparentée à l'esprit de l'Inde : « Ici, une prière profonde, car ici, ne pénètre ni une créature, ni une forme ; ni action ni connaissance n'atteint ici l'âme, elle ne voit aucune forme, ne sait rien d'elle-même, ni d'une autre créature [193]. » Dieu naît dans l'âme de son Fils, sans aucune forme. « S'il y avait une forme, il n'y aurait pas alors d'Unicité véritable, et c'est dans l'Unicité véritable que réside toute Sa sainteté [194]. » Le mieux que puisse l'homme est de « donner à Dieu de parler et d'agir en toi [195] ». « Dieu ne souhaite de toi rien de plus que de sortir de toi même, autant que tu es créature, et qu'il soit donné à Dieu d'être en toi Dieu [196]. » « Sors de toi-même à cause de Dieu, afin qu'à cause de toi, Dieu fasse de même. Quand tous les deux, vous serez sortis, ce qui restera sera quelque chose d'unique et de simple [197]. » « Dieu est la créature que l'on peut connaître le mieux à travers « rien [198] ». « Je place la séparation plus haut que l'amour [199]. » « La séparation est d'autant plus proche du « rien » que rien n'est assez secret pour trouver en elle sa place, excepté Dieu. Il est si simple et si imma-

193 Voir Maître ECKHART : *Entretiens spirituels et jugements*.

194 IDEM.

195 IDEM.

196 IDEM.

197 IDEM.

198 IDEM.

199 IDEM.

tériel qu'il se trouve une place pour Lui dans un cœur isolé. Je place donc l'isolement plus haut que toute harmonie [200]. » « Le détachement est tellement proche du « rien », qu'entre lui et le « rien », il n'existe presque aucune différence... il voudrait être « de rien [201]. » « Lorsque Dieu créa le ciel et la terre et toute la création, cela importa à son détachement aussi peu que s'il n'avait rien créé... Je dirais même cela : quand le Fils de la Divinité voulut devenir homme, et vint et supporta les tourments, cela importa aussi peu au détachement immobile de Dieu que s'Il n'avait jamais été [388] homme [202]. » La voie mystique du détachement est voisine chez Maître Eckhart de Plotin, du pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique hindoue. Maître Eckhart exhorte à l'affranchissement de toute pluralité et individualité, de tout être, à l'extinction du « Moi ». Il est a-cosmique et ne croit pas à la transfiguration de la terre. Il souhaite la délivrance hors de la création, mais aussi hors de Dieu, car « avant que la créature ne fût, Dieu n'était pas Dieu ». Dieu est devenu Dieu à cause de la création. La pensée de Maître Eckhart s'approfondit là jusqu'à un abîme sans fond. Dans l'abîme obscur de la divinité, disparaissent Dieu et la création, Dieu et l'homme, et disparaît aussi leur antinomie. Le chemin du détachement s'engloutit dans l'insondable rien, dans la suressence. Il retourne à ceci, qui précédait la création, l'apparition à la fois de la créature et du Créateur. « L'être irréalisé aux côtés de Dieu est distinct. J'étais là seulement comme moi-même, je voulais moi-même et voyais moi-même, comme ceci qui créait cet homme. J'étais donc là la cause première de moi-même, ma créature éternelle et temporaire. Ce n'est qu'en cela que je prenais naissance. Par l'essence éternelle de ma naissance, j'étais hors du temps, j'étais et serai dans l'éternité... Dans ma naissance étaient nées toutes les choses ; j'étais la cause première de moi et la cause première de toutes choses. Je désirais ne pas exister ni qu'elles existent. Or, s'il n'y avait pas moi, il n'y aurait pas Dieu [203]. » « Si tu aimes encore Dieu comme esprit, comme Personne, comme un néant ayant une forme, tu rejettes tout... tu dois aimer Dieu tel qu'il est, non pas Dieu, ni Esprit, ni Visage, ni Forme, mais une pure, lumineuse Unité, très loin de toute dualité. [389] Et dans ce

200 IDEM.

201 IDEM.

202 IDEM.

203 IDEM.

« rien » unique, nous devons éternellement nous absorber hors de l'être [204]. » Le chemin mystique d'Eckhart conduit de l'état distinct de la création au non-Être, à la Divinité Première, antérieure à l'acte créateur. Le sens positif du mouvement au sein de la Trinité lui échappe. C'est pourquoi il est forcé, sur le plan mystique, de nier la signification bénéficiaire de la création du monde. La création selon lui est la chute hors du Divin originel, du « Néant » supérieur à toute essence créée. Il nie l'homme et la création. Le néant absolu et le rien absolu sont improductifs. Tout gain réalisé dans le processus créateur, dans la pluralité de la création, n'est qu'une chute par rapport à la Divinité. Ainsi, malgré sa profondeur mystique indéniable, Eckhart n'est pas tourné vers l'avant, il ne pressent pas la révélation créatrice, le développement de Dieu dans le cosmos et dans les formes concrètes de la pluralité. Il semble qu'il ait été une des sources mystiques d'où est issu le protestantisme, le protestantisme qui contenait, certes, une vérité, mais en qui se consommait la rupture avec la *terre*, avec le cosmos. Le réalisme mystique de l'Église se change en un idéalisme mystique. Toute la culture germanique est préfigurée ici. Hegel est déjà dans Maître Eckhart. Seul Jacob Bœhme occupe une place particulière dans la mystique germanique ; il est supranational comme superconfessionnel. La mystique de Bœhme est concrète, formelle, pénétrée de conscience anthropologique. Elle porte la marque sémitique de la Cabbale, avec cette place exclusive réservée à l'Homme [205]. Au XIXe siècle, c'est l'esprit concret de la mystique de la Cabbale et de Jacob Bœhme qui a imprégné Baader et Vladimir Soloviev, et non [390] pas l'esprit abstrait et non figuratif de la mystique négative de l'Inde, de Plotin et de Eckhart. Cet esprit indo-germanique se retrouve par contre dans les écrits religieux purement monistes de Hartmann et de Dreuss, pour lesquels il n'y a pas de « je ».

*

*   *

Il existe une mystique ecclésiastique officielle de l'Orient et de l'Occident, une mystique orthodoxe et une mystique catholique. Et la différence entre les voies prises dans le monde par l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique peuvent s'expliquer par ce qui les distingue

---

204 IDEM.

205 Bœhme, évidemment, par l'intermédiaire de Paracelse, a pénétré les idées cabbalistiques.

sur le plan de l'expérience mystique. Il y a une différence profonde dans le lien originel vis-à-vis de Dieu et du Christ. Pour l'Occident catholique, le Christ est objet, il est en dehors de l'âme humaine, instrument de l'aspiration et objet d'amour et d'exaltation. C'est pourquoi l'expérience catholique religieuse entraîne l'homme vers la hauteur, vers Dieu. L'âme catholique est gothique. Le froid s'unit en elle à la passion. L'image concrète, évangélique du Christ, la Passion du Christ sont intimement proches de l'âme catholique. L'âme catholique est passionnément éprise du Christ ; elle tremble d'amour pour Lui, reçoit sur son propre corps les stigmates. La mystique catholique est pénétrée de sensualité, elle languit et se pâme, pour elle il n'est d'autre voie que celle où la mène son imagination sensible. Le courant anthropologique parvient là à sa plus haute tension. L'âme catholique s'écrie : mon, mon Jésus, mon proche, mon aimé. Elle s'élance vers lui, mais Dieu ne pénètre pas en elle : c'est pourquoi l'âme catholique a froid, comme il fait froid aussi dans son [391] temple. Dieu ne descend ni dans l'un ni dans l'autre. Tandis que l'âme, passionnément, voluptueusement, monte à sa recherche, tend vers son objet et le but de son amour. La mystique catholique est romantique et pleine de romantique langueur. C'est une mystique affamée, qui ignore la satiété ; elle ne connaît pas le mariage, mais seulement la volupté. Or, cette conception de Dieu en tant qu'objet, que terme d'une aspiration, c'est elle précisément qui crée le dynamisme extérieur du catholicisme. L'expérience catholique a créé une culture marquée fortement par ce brûlant désir de Dieu. L'énergie catholique s'est répandue sur tous les chemins de l'histoire, et ceci, parce qu'au lieu de saisir Dieu dans le cœur humain, c'est ce cœur humain, c'est ce cœur qui s'élançait vers Dieu et le cherchait par les voies d'une dynamique mondiale. L'expérience catholique a fait naître la beauté de la faim spirituelle et de la passion religieuse insatisfaite [206].

---

206 La mystique catholique a atteint parfois à des sommets d'une extraordinaire hauteur. Il y a chez Angèle de Foligno des endroits qui dépassent, par la hardiesse, par l'élévation de la connaissance humaine, tout ce qui a pu être trouvé dans les livres mystiques : « Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me vois moi-même debout, au centre ». (*Le Livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, trad., E. HELLO). Les mystiques devancent les temps et les délais, et voient l'homme dans le cœur même de la Divine Trinité.

Pour l'Orient pravoslave, le Christ est un sujet, il est immanent à l'âme humaine, l'âme saisit le Christ à l'intérieur d'elle-même, dans la profondeur du cœur. Le désir amoureux du Christ et son attente sont donc impossibles dans la mystique pravoslave. Elle ne tend pas à Dieu, mais se dissout en lui. Le temple orthodoxe, comme l'âme, est tout le contraire du gothique : il n'y a ni froid ni passion. Dans l'orthodoxie, il fait tiède, il fait même chaud. L'image évangélique et concrète du Christ n'y paraît pas tellement proche. L'orthodoxie considère la sensualité comme un « sortilège » et repousse l'imagination comme une voie chimérique. Aucun orthodoxe ne crie : Mon Jésus, proche, bien-aimé. Mais dans le temple et dans l'âme pravoslaves, le Christ pénètre [392] et les réchauffe. Et il n'y a là aucune passion langoureuse. L'orthodoxie n'est pas romantique, mais réaliste et sobre. La tempérance est le chemin mystique de l'orthodoxie. L'orthodoxie est rassasiée, comblée spirituellement ; et son expérience est un mariage et non une liaison d'amour. Dieu, entendu comme sujet, conçu dans la profondeur du cœur humain, la spiritualité tout intérieure de ce lien ne crée pas une dynamique extérieure, elle est tournée exclusivement vers une union interne. Cette expérience de la mystique orthodoxe n'est donc pas accueillante à la culture, elle ne crée pas la beauté. Il semble qu'elle soit muette pour le monde extérieur. L'énergie orthodoxe ne se répandra donc point sur les chemins historiques, elle ne créera pas au dehors. Cette différence des voies empruntées par l'expérience religieuse, enferme un secret profond, et les deux chemins sont authentiquement chrétiens.

On connaît une mystique officielle pravoslave et une mystique officielle catholique, mais la nature même de la mystique est supraconfessionnelle. La mystique est à un niveau plus profond que les dispersions et les antinomies ecclésiastiques confessionnelles. Toutefois, les types distincts de l'expérience mystique peuvent engendrer aussi des types ecclésiastiques différents. L'approfondissement de la mystique peut rénover la vie de l'Église, en combattre la nécrose évidente. Les racines vivantes de la vie ecclésiastique sont dans la mystique. Le sacerdoce effectif demeure en surface, à la périphérie : l'Église incarnée sur le plan physique de l'histoire est toujours périphérique. Et les mystiques doivent non seulement sortir de cette région périphérique pour revivifier la vie religieuse, mais pour explorer tout ce que comporte [393] la mystique et qui doit peut-être être rejeté. Car il est une expé-

rience mystique qui tend à retourner dans le néant et le repos initial, au sein de la divinité, qui renonce au mouvement, à la dynamique créatrice, c'est-à-dire à la signification même du développement divin et mondial. C'est que, jusqu'à présent, la mystique était née au hasard des individualismes particuliers, qu'elle était demeurée secrète, clandestine. A présent, sont venus les temps d'une mystique universelle, objective et pleinement révélée. La révélation de la mystique est caractéristique de notre époque, et l'époque implique la nécessité de reconnaître quelle mystique peut être dirigée vers un devenir créateur.

*

* *

Il existe des traditions millénaires de l'occultisme — rouage caché et souterrain de la culture mondiale. Ses adversaires, même les plus farouches, ne peuvent nier ce fait. D'ailleurs, à présent, l'occultisme se fait populaire, attire sur lui l'intérêt de cercles élargis et encourt le danger de devenir une mode. Vraisemblablement, l'occultisme sera demain une force et une mode. Le danger de la vulgarisation le menace : et il s'élabore un type particulier d'ésotérisme exotérique. Le courant théosophique, destiné au plus grand nombre, répand les tendances occultistes, surtout sous leur forme orientale. L'occultisme hindou est le plus répandu et le plus accessible. L'Europe matérialiste, transfuge de la foi du Christ, accueille d'autant plus facilement le spiritualisme oriental et le concilie avec la science. Il est étrange et effrayant de le dire, mais dans l'Europe chrétienne, le christianisme apparaît aujourd'hui plus étranger à la raison contemporaine [394] que le bouddhisme. Or, le fait que les tendances occultistes soient à présent répandues, constitue pour notre époque un symptôme très important. Les temps arrivent de la révélation et de l'objectivation des tendances secrètes de la mystique. Ayant parcouru le chemin du positivisme et du rationalisme, en ayant connu et épuisé le fruit monstrueux, il semble que l'homme contemporain ait soif à présent de se retourner vers ses origines cachées. Mais la renaissance de la mystique, avec ses traditions éternelles, subit dès son apparition, la contagion de l'évolutionnisme naturaliste. L'homme européen contemporain, rationaliste et matérialiste par ses conceptions, est capable de concilier une théosophie évolutivo-naturaliste avec sa science et son scientisme propres. C'est pourquoi la théosophie actuelle adopte ouvertement une nuance évolutionniste. Elle transpose sur un autre plan de l'être les méthodes

de la pensée scientifique. L'homme ne croit pas devoir sacrifier, dans la joie d'une mystique retrouvée, la raison de ce « siècle ». Sa science et sa raison, l'homme les considère comme les fruits nécessaires et mûrissants de l'évolution mondiale. Et la théosophie naturaliste se trouve justifiée par cette connaissance. La théosophie veut amener l'homme contemporain à la mystique et à la religion sans sacrifice, sans déchirement, par la ligne de moindre résistance, par le chemin de l'évolution et non de la catastrophe. La théosophie veut entraîner et développer l'homme dans le sens d'une compréhension des autres plans de l'existence, et l'amener ainsi insensiblement à ne plus connaître que ces plans. La théosophie craint d'effrayer l'homme contemporain, dont l'esprit n'est pas prêt au sacrifice et qui semble en avoir perdu la capacité. C'est pourquoi [395] elle a préparé une série de replis tactiques, pour ne pas décourager ceux qui viennent à elle, et elle-même s'est changée en une sorte de méthode tactique. La théosophie est donc symptomatique d'une époque et, à cet égard, elle peut être très utile. Pour beaucoup, elle représente une issue hors du matérialisme et du positivisme vers la vie spirituelle. Mais les chemins mystiques ne peuvent être aisés et dispensés de sacrifices ; ils ne peuvent flatter la nature donnée de l'homme et sa conscience formelle. Dans le principe même de la voie chrétienne, il y a le don irrationnel du Christ tout entier jusqu'au crucifiement de la vérité, jusqu'à l'acceptation de tout par Lui et à travers Lui.

Le courant théosophique est donc hors de la création et constitue un danger pour la création, par cette primauté donnée à un contenu tactique et éducateur, voué encore au passé, et à l'assimilation d'une sagesse antique, oubliée de l'homme contemporain. La théosophie orientale, elle aussi, contient quelque chose d'hostile à la formation chrétienne de la personnalité, elle ignore la révélation du « je », de l'être individuel et multiple. Nous ne mettons pas ici en cause l'existence même de l'occultisme, mais ses manifestations extérieures, populaires, exotériques. Les doctrines occultes ont toujours eu un sens très aigu des questions anthropologiques. Mais la conception théosophique et occulte généralement répandue parle de l'homme comme d'un composé d'une série de couches successives, dont chacune correspond à un fragment de l'évolution planétaire. Dans cette sorte de mosaïque, il est difficile de reconnaître le visage complet et irrépétable de l'homme-créateur, forme et ressemblance du Dieu-créant,

[396] qui a existé et existera toujours en Dieu. La question se pose donc de savoir si la théosophie reconnaîtra en l'homme le descendant du premier Adam venu de Dieu, et non de l'évolution du monde, ou si elle continuera à le considérer comme le résultat complexe de cette évolution. Les livres théosophiques les plus répandus inclinent vers cette deuxième solution qui laisse dans l'ombre le caractère intérieur et absolu de l'homme, son principe éternel. Jacob Bœhme reconnaissait en l'homme le Premier Adam, et son anthropologie géniale est à cent coudées au-dessus de cette théosophie contemporaine.

*
* *

L'occultisme d'à présent, dans ses manifestations les plus profondes (chez un Steiner par exemple), est un symptôme sérieux de la décomposition du plan physique de l'être. L'occultisme tout entier reflète cet émiettement, et c'est à travers la décomposition cadavérique de l'être qu'il se fraye son chemin. Un vent cosmique se lève, il emporte l'homme dans sa violence, le disperse à travers les mondes infinis. Et l'on ne sait si ce qui persiste de cet éclatement et de cette pulvérisation de l'homme et du monde, est une substance permanente, un *je*, si c'est *l'homme*, lequel n'aura pas en vain été emporté par la déchirure des éléments et se réveillera après la ruine des mondes entiers. Il n'existe au départ, sur le chemin de l'occultisme, ni liberté, ni sens, ni lumière d'aucune sorte. Il faut aller dans les ténèbres, par un sombre escalier sans fin, où ne tombe aucun rayon de bienfaisante lumière. La conscience occultiste n'a pas de signification active, elle est une destruction de ce qui lui [397] apparaît, une compréhension toute réceptive et féminine des choses. La science occultiste d'un Steiner ignore jusqu'au bout si le processus mondial a un sens et quel est ce sens. L'homme ne s'oppose pas aux forces cosmiques comme une créature substantielle, semblable à Dieu, et portant en soi sa part du processus mondial, — il est l'instrument passif des forces cosmiques, des mondes infinis, et il doit se livrer avec obéissance au vent cosmique qui le dispersera. L'Église, et la science à sa suite, ont enfermé à clef le mystère du cosmos, ont défendu tout accès vers lui. Pourtant, il existe un occultisme qui commence à entrevoir ce secret du cosmos, mais sans le secret de Dieu et le secret du Christ, sans le Logos, et sans son sens originel. L'occultiste chrétien Steiner voit le Christ intégré dans le cosmos, pris dans la composition et la décomposition cos-

miques, en tant qu'agent cosmique — mais il ne voit pas le Christ en Lui-même dans la divine Trinité. C'est un lien non religieux, mais évolutionno-connaissant qui le lie au Christ. Steiner, si l'on peut dire, voit le Christ dans la chimie, mais ne le voit pas en Dieu. Dieu est loin dans l'occultisme, plus loin même que dans le christianisme ecclésiastique. Une évolution sans fin n'aboutira jamais à Dieu. Il n'est pas dans les âmes de révélation immédiate de Dieu. La migration des âmes commence sans Dieu, sans la révélation d'un sens religieux. Il n'y a pas de critère religieux, pas de « au nom de ». L'homme se trouve armé, il reçoit la cuirasse, le casque et la lance, mais il ignore au nom de qui et pourquoi il combat ; il n'y a ni Christ, ni Vierge Marie, ni tombe du Seigneur ni même de dame de beauté. A travers le Christ Rédempteur, l'évolution naturaliste transpose même l'âme dans les ténèbres, et la loi du Karma remplace [398] la loi bienfaisante d'amour. L'âme demeure donc non rachetée, et son errance est sans joie et sans clarté. Le chemin de l'occultisme est fait pour les bâtards de Dieu qui n'aiment pas Dieu. Il n'y a pas de fin aux corridors obscurs et aux obscurs escaliers. Ils contiennent l'horreur de l'infini absurde de l'évolution mondiale. L'occultisme ne connaît que l'infini potentiel, mathématique, il ne veut pas connaître l'infini actuel, dans lequel tout est donné depuis l'origine dans le Dieu originel. Mais la grande signification de l'occultisme, c'est d'être tourné déjà vers le secret cosmique, et vers la part que l'homme y prend.

*

* *

Sous sa forme la plus répandue, la conscience théosophique et occultiste représente donc une tendance dangereuse à nier la création. La mission de l'existence consiste en quelque sorte à s'assimiler la sagesse ancienne, elle est donc moins créatrice que pédagogique. Il y a quelque mille ans, quelques initiés, placés sur les degrés supérieurs, connaissaient la sagesse suprême. Et l'homme contemporain, placé lui aussi au sommet de la hiérarchie n'en saurait pas davantage, il en saurait même moins, car il n'existe plus à présent de tels sages. La sagesse antique apparaît là comme le but des aspirations de l'homme d'aujourd'hui. Il n'y aura pas pour le monde de révélation nouvelle ; il ne viendra pas une époque où la sagesse et les sages du passé doivent être dépassés. Le christianisme lui-même ne se fait compréhensible qu'au regard et dans la lumière de la sagesse de l'Inde. La sagesse

éternelle étant donnée à jamais, le sage se tournera vers elle aujourd'hui comme il y a trois [399] mille ans. Il n'existe pas au monde un accroissement créateur de la sagesse. Une telle conception de l'occultisme, popularisée sous cette forme, on ne peut que la dénoncer comme religieusement réactionnaire, tournée vers le passé et adversaire de la création. Selon elle, la vie est assimilation et non création, acceptation passive de ce qui a été donné une fois pour toutes selon la sagesse. Une conception opposée envisage au contraire, au sein de la sagesse, une révélation nouvelle, que la sagesse antique n'avait pas entrevue, et qui doit surpasser tout ce qu'ont connu les précédentes époques. Une révélation nouvelle est possible, on peut envisager une nouvelle époque du monde. Car la sagesse antique ne comportait pas encore la découverte anthropologique. C'est là la découverte du monde qui vient. Le but de la vie n'est pas pédagogique, assimilateur, — mais créateur et dirigé vers l'avant. L'occultisme, axé exclusivement sur la morale antique n'accepte qu'une hardiesse sans danger, une créativité toute passive. La catégorie cléricale l'emporte en lui sur la catégorie prophétique. L'idée même d'initiation est issue du clergé. L'occultisme représente comme une forme particulière du sacerdoce vis-à-vis de la création. Il est tourné vers le monde créé, et non vers le Dieu Créateur, non vers le monde divin. A parler strictement, l'occultisme est en dehors de la révélation religieuse et de la vertu religieuse. Il demeure essentiellement dans la sphère des rapports de l'homme envers l'homme et de l'homme envers la nature. Mais s'il n'atteint pas à la mystique des époques de plus haute révélation, son rôle cependant est double : d'une part, la doctrine occultiste peut paraître comme un moment indispensable qui permet [400] à l'homme de s'arracher du plan physique, tandis que de l'autre, il s'avère comme l'ennemi de son pouvoir créateur. Il est d'autant plus profitable de reconnaître dans la doctrine de Steiner, une compréhension qui reconnaît et qui annonce une nouvelle période de l'univers.

*
* *

La magie se distingue essentiellement de la mystique. Et ce n'est que par une ignorance, une inexpérience complète en ces matières que la conscience actuelle peut les confondre. L'une est dans la sphère de la liberté, l'autre dans celle de la nécessité : la magie est l'action sur la nature et la puissance sur la nature, acquise par la connaissance de ses

secrets [207]. Et la magie a une profonde parenté avec les sciences naturelles et la technique. Elle a été pan-naturelle et pan-technique, la clef unique qui déchiffre les mystères. Physique et technique ont depuis, oublié leur origine : mais cette origine est magique. Les sciences physiques, avec leurs applications pratiques, aspirent comme la magie, à dominer la nature. C'est la science aujourd'hui qui rêve de la pierre philosophale, poursuit la recherche de l'or et de l'élixir de vie, etc. Elle a hérité de la magie noire un désir de s'emparer de tout ce en quoi l'homme puise sa force. Toute la psychologie des sciences naturelles et de la technique naturelle est née de la magie noire. L'ancienne magie se survit dans ces techniques contemporaines qui mettent à jour des forces énormes et en partie inexplicables [208].

Le christianisme a chassé les esprits de la nature comme des démons mauvais et l'a réduite à un mécanisme [209]. Le grand Pan est mort. La nature a dû être domptée pour la cause de la rédemption. Car les [401] esprits de la nature gouvernaient l'homme et maintenaient la nature dans un état chaotique. Toute magie fondée sur les relations avec les esprits de la nature, a été considérée par les chrétiens comme noire, et tous les esprits comme des démons. La magie noire, en un sens, est le fruit de la conception chrétienne, qui donne ce nom à toute tendance destinée à entrer en rapport avec les forces naturelles. Ce sont ces rapports, que la magie du Moyen Age avait essayé d'établir, s'appuyant sur les phénomènes naturels pour renforcer sa puissance, que le christianisme proscrit au nom de la rédemption. L'Église va dénoncer les mages et la magie parce que toute relation avec les esprits de la nature était jugée coupable à l'époque chrétienne de la rédemption. Elle va dénoncer la magie comme un esclavage à la nécessité naturelle, comme un ensorcellement. Toute nécessité naturelle, que la mystique n'a pas surmontée, porte le caractère de la magie et de l'enchantement. La magie noire laisse l'homme ensorcelé dans la nécessité naturelle et veut lui donner la puissance et la force sans l'affranchir. Si le christianisme a rompu toute attache avec les esprits de la nature,

---

207 Voir CORNELIUS AGRIPPA : *La philosophie occulte et la magie*.

208 Sur la parenté de la magie avec les sciences naturelles, voir l'intéressant ouvrage de Carl Du PREL : *La Magie comme science de la nature*.

209 Voir l'ouvrage allemand de KIESEWETTER : *Les sciences occultes*. La Démonologie dans le christianisme primitif. Le livre de JULES BOIS est également caractéristique : *Le satanisme et la magie*.

la poursuite de ces rapports est magie ; c'est la magie qui pose devant la nature le problème de dominer ses forces, tout en lui laissant un pouvoir et des sortilèges. Pour la magie noire, le monde de la nature reste éternellement ensorcelé. Le mage aspire à dominer le monde des enchantements, mais il est lui-même impuissant à rompre ces enchantements.

Le grand Pan n'a pas pu abandonner définitivement la nature et disparaître. Il n'a été que temporairement enchaîné, cependant que venait le venger tout ce qui apparaît aux hommes sous la forme des obscurs [402] esprits naturels. C'est alors que la nature mécanisée ne s'offrit plus que sous un aspect inanimé, cachant ce noyau intime d'elle-même où Pan avait pénétré. Ce mécanisme privé d'âme, la science et la technique s'en emparèrent alors pour le faire servir à des fins pratiques, et, certes, elles n'eussent pu aussi facilement étudier et utiliser la nature vivante des démons. Il semble donc que la science et la technique aient été engendrées par le christianisme pour le délivrer de la puissance redoutée des démons de la nature. Mais la mission suprême du christianisme ne peut être la mise à mort du grand Pan et la mécanisation de la nature. Le christianisme enferme en lui le pouvoir de ressusciter Pan et de peupler à nouveau le monde d'esprits. Les esprits de la nature reviendront à nous, la nature redeviendra vivante. Alors l'homme ne sera plus terrifié par ce règne des esprits vivants, comme aux temps chaotiques. Car c'est la hiérarchie cosmique qui doit renaître, et l'homme occupera sa place souveraine au sein de cette vie naturelle. La magie différait de la science en cela que pour elle la nature est une production d'esprits, et qu'elle se tenait en liaison étroite avec ces esprits, qu'ils fussent des démons ou des êtres lumineux. Lorsque reviendra le grand Pan, et que s'animera à nouveau la nature dans le monde chrétien, la magie elle aussi renaîtra inéluctablement. C'est la science et la technique elles-mêmes qui se transmueront en magie, qui prendront contact avec ses sources. La magie se fera lumineuse.

Il y a longtemps déjà, du reste, que sont apparus des symptômes de cette extension de la science et de la technique vers la sphère de la magie. A l'intérieur même de la science, une crise profonde a éclaté. La [403] conception du monde mécaniste, en tant qu'idéal de la science, a fait faillite. C'est la science elle-même qui refuse de ne voir dans la nature qu'un mécanisme inerte. La nature commence à

s'éveiller pour l'homme contemporain. L'homme aspire au retour du grand Pan. Mais lorsque Pan sera de retour, la relation de l'homme avec la nature se transformera, — ce ne sera plus un lien technico-scientiste, au sens où l'entendait le XIXe siècle ; il faudra désormais pénétrer en elle avec l'intuition de l'amour. L'ancienne magie, tout en reconnaissant les esprits de la nature pour les accaparer, était loin encore de la nature vivante, elle voulait faire peser sur elle un joug extérieur. La magie lumineuse de l'époque mondiale future verra la relation créatrice de l'homme avec la nature, la puissance de l'homme sur la nature par une union dans l'amour. Les forces occultes, cachées, de l'homme, toujours présentes à lui de façon potentielle, mais étouffées par la notion du péché, ces forces réapparaîtront, et c'est vers cette création dans la nature qu'elles tendront. Il deviendra alors évident que l'homme peut posséder sur les choses un pouvoir magique, et non pas seulement mécanique, qu'il est assez fort pour diriger, de l'intérieur, des esprits, et non pas seulement, de l'extérieur, une mécanique. Les rêves des mages, des alchimistes et des astrologues, c'est alors qu'ils se réaliseront. On trouvera la pierre philosophale et l'élixir de vie, mais par des chemins lumineux et non en vue d'un profit obscur. Cette magie créatrice en liaison avec la nature doit découvrir définitivement le microcosmisme de l'homme, restaurer cette notion qui s'était perdue dans le monde mécanique, et qui atteste le lien intime entre l'esprit de l'homme et les esprits naturels. [404] La relation magique avec la nature sera la victoire définitive sur « ce monde-ci », l'évasion hors de l'ordre donné, et mécanico-inerte. La conception ecclésiastique elle-même reconnaîtra alors une magie lumineuse en tant que mission de l'homme dans la nature.

La magie ainsi conçue, et qui porte ce caractère créateur, délivre la nature, la débarrasse de ses chaînes. Et la mystique, qui est une relation avec Dieu et non avec la nature, qui est spirituelle et non psycho-corporelle, dans l'époque créatrice mondiale, va peut-être, elle aussi, être activement créatrice. Le chemin mystique vers Dieu se fraie par le chemin qui mène à la création, à l'être pluralisé, à l'homme. L'inhumanité passive de l'ancienne mystique doit être dépassée.

Chapitre XIV

TROIS ÉPOQUES. CRÉATION ET CULTURE CRÉATION ET ÉGLISE CRÉATION ET RENAISSANCE CHRÉTIENNE

La divinité (*Gottheit* de Eckhart et *Ungrund* de Bœhme) est plus profonde que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit. Mais la divinité a pénétré dans le monde sous forme de Trinité, en trois hypostases. Et le monde différencié, pluralisé, repose sur la révélation de la divinité. La conception trinitaire est un mouvement intérieur au sein de la divinité, et le monde se crée dans cette dynamique trinitaire. La possibilité d'un mouvement créateur en Dieu, en tant qu'Absolu, se nie du point de vue purement logico-formel. S'il existe un mouvement créateur en Dieu, il n'est pas alors absolu, il y a en lui un défaut, un manque. Mais on a également le droit de soutenir que l'absence d'un mouvement créateur dans l'Absolu, fût-il un défaut, est une lacune en cet Absolu. Le monde traverse trois époques de la révélation divine : la révélation de la loi (le Père), la révélation du rachat (le Fils) et la révélation de la création (l'Esprit). Des signes différents dans le ciel correspondent à ces époques distinctes. Il ne nous est pas donné de connaître les fron-

tières chronologiques exactes de ces périodes, qui coexistent toutes les trois. A présent, quoique la loi n'ait pas été vécue jusqu'à [406] son terme, et que ne se soit pas accomplie encore la rédemption du péché, le monde se trouve engagé dans une nouvelle ère religieuse. Déjà à l'époque commençante de la loi, le monde pressentait ces nouveaux temps. Non pas seulement par la conscience prophétique de l'Ancien Testament, mais aussi dans le tremblement de l'âme universelle qui dans le paganisme attendait l'apparition du Christ Rédempteur. Ainsi, aux trois époques de la révélation divine dans le monde, correspondent les trois époques de la révélation de l'homme. Durant la première, s'affirme par la loi le péché humain, et se découvre dans la nature une puissance divine ; à la deuxième époque, l'homme se fait le Fils de Dieu et découvre l'affranchissement du péché ; à la troisième époque enfin se révèle le caractère divin de la nature créatrice de l'homme, et la puissance divine devient une puissance humaine. La révélation sur l'homme est donc finalement la révélation divine de la Trinité. Le secret dernier réside en ceci, que le mystère divin et le mystère humain ne sont qu'un mystère, qu'en Dieu se garde la mystique de l'homme et dans l'homme le secret de Dieu. Dieu prend naissance dans l'homme et l'homme prend naissance en Dieu. Découvrir jusqu'au bout l'homme signifie découvrir Dieu. Ce n'est pas assez de dire que Dieu est dans l'homme, mais l'homme même est le visage de Dieu et c'est en lui que s'accomplit le développement divin. L'homme est présent au mystère de la Trinité divine. Non seulement il est un univers, mais il est aussi un Dieu en réduction. L'homme porte en lui une double ressemblance, — la forme et la ressemblance de l'univers, et la forme et la ressemblance de Dieu. C'est pourquoi la révélation définitive sur l'homme est la [407] découverte définitive à la fois de l'univers et de Dieu. La révélation anthropologique, la révélation de l'homme de l'époque religieuse créatrice s'avère comme une révélation cosmique et comme une révélation divine ; Dieu se découvre à jamais dans le monde à travers la création de l'homme. Et cette révélation anthropologique dans sa profondeur religieuse est la découverte définitive du Christ, en tant que l'Homme-Absolu. Avec l'apparition du Christ dans le monde, la filiation divine et la ressemblance divine de l'homme, sa participation à la nature divine se sont manifestées. Mais l'Homme-Absolu n'est pas révélé tout entier par l'apparition du Christ Rédempteur. La puissance créatrice de l'homme est tournée vers le Christ en marche, vers son apparition en gloire. La révélation

créatrice de l'homme est donc la révélation en voie de s'accomplir et de se parfaire, du Christ-Homme-Absolu. La découverte anthropologique de l'ère créatrice est, par conséquent, à fond humaine et à fond divine : en elle, l'homme s'approfondit jusqu'au divin et le divin s'extériorise jusqu'à l'humain. La nature divo-humaine de cette révélation doit être élucidée jusqu'à l'extrême, et elle ne peut l'être que dans la révélation de l'homme lui-même. Tout le sens de notre époque réside en ceci, qu'elle mène à la révélation de l'homme.

*

* *

La culture s'est acheminée vers sa plus profonde crise intérieure. Toutes les voies de la culture vont vers des fins déterminées, à partir de valeurs différenciées. Le problème fondamental du XIXe et du XXe siècles, c'est le problème des relations de la création [408] (de culture) avec la vie (de l'être). Parvenu au sommet de la culture, l'homme est tiraillé en sens contraire, entre ce pourquoi il crée, et ce pourquoi il est. Les génies ont créé, mais ils n'ont été qu'imparfaitement, les saints ont été, mais ils n'ont créé que peu. La création est née de l'imperfection et des lacunes. La perfection absolue ne crée plus. Il existe donc un antagonisme tragique entre l'homme parfait, en tant qu'objet de la création divine, et la création humaine accomplie, en tant qu'objet de l'activité de l'homme lui-même. Que l'on s'engage sur le chemin du yogisme, de la sainteté orthodoxe ou du tolstoïsme, sur le chemin du perfectionnement individuel, l'on cesse de créer. *La création est antagoniste, d'une part, à la perfection de l'individu et, de l'autre, à la perfection de la culture*. C'est là le double aspect que revêt cette vérité tragique, qu'il n'y a pas encore eu dans le monde une époque de création religieuse. La création est dans un étau, comprimée par des tendances ennemies, la tendance au perfectionnement de l'âme et la tendance au perfectionnement des valeurs culturelles. Mais la création n'est pas l'édification de soi au sens du yogisme, de la sainteté chrétienne ou du tolstoïsme, elle n'est pas non plus l'édification des valeurs dans les « sciences et les arts ». La création religieuse se fraie un chemin entre le sacrifice et le perfectionnement de soi, et la perfection culturelle, au nom de l'édification d'un être nouveau qui est le prolongement de la création divine. Il est donc infiniment important de déceler le triple antagonisme désormais posé : antagonisme de la construction des valeurs culturelles et de la construction de la perfection indi-

viduelle, antagonisme de la création et de la culture, et antagonisme de la création et de la [409] perfection individuelle. La création de l'époque religieuse peut seule surmonter ce triple antagonisme. La création s'affranchira alors de cet étau de la perfection individuelle ou culturelle ; atteindra à la perfection cosmique où se fondront à la fois la perfection de l'homme et la perfection de ce qu'il crée. Jusqu'à présent, le monde ne connaissait que deux voies, celle de l'élévation personnelle et celle de la culture. La crise mondiale de la culture doit conduire au-delà de cette antinomie. L'expérience créatrice mène l'homme en dehors du plan physique du monde et de ses lois. L'homme dans la plénitude de sa vie doit se refondre dans l'acte créateur. Mais tant que sa nature plonge encore dans le péché, il doit demeurer sous la loi et dans le rachat.

La culture dans son essence la plus profonde et dans sa signification religieuse est un immense échec. La philosophie et la science ont échoué dans la connaissance créatrice de la vérité, l'art et la littérature ont échoué dans la création de la beauté, la famille et la vie sexuelle ont échoué dans la création de l'amour ; la morale et le droit ont échoué dans la création des rapports humains, l'économie et la technique ont échoué dans le pouvoir créateur de l'homme sur la nature. La culture dans toutes ses manifestations représente l'échec de la création, l'impossibilité d'atteindre à la transformation créatrice de l'être. La culture cristallise les échecs humains. Les buts qu'elle a atteints sont symboliques, et non pas réels. Ce n'est pas à la connaissance qu'on arrive par la culture, mais à des symboles de la connaissance, et il en est de même pour la beauté, pour l'amour, pour l'union des hommes, pour le pouvoir exercé sur la nature. La culture elle-même est symbolique, [410] comme le culte qu'elle a engendré et qui représente lui aussi une faillite, la faillite de la société divine. Le culte en général n'est pas l'expression symbolique des secrets derniers. L'Église, dans ses incarnations visibles, a une nature culturelle, elle partage le destin de la culture et ses tragiques échecs. Le culte est la source religieuse de la culture et participe à son symbolisme. Et tout ce qui est grand dans la culture à été symbolico-culturel. Il y a dans la culture une sorte d'insatisfaction éternelle. Sa crise représente la volonté ultime de l'homme de passer des conditions symboliques au stade des réalisations absolues. L'homme ne désire plus les symboles de la vérité, mais la vérité elle-même ; il désire en eux-mêmes, et non

plus symboliquement, la beauté, l'amour, la force et le contact divin. L'insatisfaction et les lacunes de la culture tiennent à ceci qu'en tout la culture renforce une notion mauvaise de l'illimité, et qu'elle n'atteint en rien à l'éternel. Elle est la création de cet infini mensonger, de la médiocrité infinie. Et c'est en cela que, métaphysiquement, elle est bourgeoise. La création de l'éternité amène toute culture à ses limites, à son terme, c'est-à-dire qu'elle surmonte cette notion imparfaite d'infini, de pluralité absurde qui est déposée dans la nature même des sciences, de la philosophie, de la morale, du gouvernement, de l'économie, et jusque dans l'Église par son aspect le plus extérieur. La crise de la culture signifie que telle qu'elle se définit, elle ne peut plus survivre, que la culture de la médiocrité bourgeoise est condamnée. La création des temps nouveaux doit vaincre la culture de l'intérieur et non de l'extérieur. En tant que mondiale, elle ne pourra être que supraculturelle, partir du centre [411] religieux positif de la culture, pour en affirmer la grande vérité contre tout nihilisme. La culture a toujours raison contre le nihilisme et l'anarchie, contre la sauvagerie et la barbarie. Sa lacune essentielle est un manque d'esprit sacré et c'est cette lacune même qui doit servir de point de départ à une existence supérieure. Car pour se transformer en quelque chose de supérieur à elle, la culture doit tout d'abord se séculariser ; gouvernement, famille, sciences, arts doivent demeurer en dehors des églises, il est inopportun de les maintenir par contrainte dans l'enclos ecclésiastique. Du reste, l'Église véritable n'a pas d'enceinte fermée. L'universalisation consiste à faire disparaître le mensonge et la contrainte. Une culture mondiale s'achemine ainsi, de façon libre et immanente, vers la vie religieuse nouvelle. Il ne sert à rien de réfuter Nietzsche ; ce qu'il faut, c'est vivre son expérience et la surmonter en soi. L'évasion hors des lisières et de la tutelle de la religion marque déjà l'accomplissement prochain de l'ère religieuse, l'apparition d'une vie religieuse libérée. Au contraire, la création de la culture menait à l'abandon de l'ordre divin par la dissociation entre le sujet et l'objet. La religion elle-même était la séparation et l'arrachement d'avec Dieu. Elle incarnait le thème de l'éloignement, de la rupture.

*

* *

Le génie russe a vécu avec une particulière acuité la tragédie de la création et la crise de la culture. Il y a dans la structure de l'âme russe

à la fois une opposition à cette création qui édifie une culture bourgeoise, et la soif d'une autre création qui fonde [412] une vie nouvelle et un monde nouveau. L'âme de la Russie ne conçoit pas de fonder une culture sur la séparation du sujet et de l'objet. Elle entend sauvegarder l'identité absolue dans la plénitude de l'acte. Sur le terrain de la culture différenciée, la Russie n'apparaît qu'au second plan, en état d'infériorité vis-à-vis des cultures étrangères. Chacun de ses élans créateurs l'ont habituée à se soumettre à une notion vitale, essentielle, — qu'elle fût de nature religieuse, morale ou sociale. Le culte des valeurs pures n'est absolument pas russe. Il est rare de rencontrer chez l'artiste russe le culte de la pure beauté, comme chez le philosophe russe, celui de la vérité pure. Et il en est ainsi dans toutes les directions. Le moraliste russe ne souhaite pas moins que la transformation complète de la vie, le salut du monde. C'est là un trait de race. Ce qu'il y a de grand et de véritablement original dans la culture russe y est lié, mais, d'autre part, ces traits se réfractent sur la vie russe elle-même pour l'assombrir et peser sur elle. L'âme russe porte sur elle le fardeau de la responsabilité universelle, et c'est pourquoi elle n'a pas pu créer des valeurs culturelles, comme en a créé l'âme latine ou germanique. La tragédie et la crise de la culture ont atteint un degré extrême chez les grands écrivains russes : chez Gogol, chez Dostoïevski, chez Tolstoï. Cette tragédie et cette crise sont perceptibles en toute âme authentiquement russe et les ont privées de vivre dans la joie une vie culturelle. Beaucoup de penseurs de l'Europe occidentale ont prédit que l'avenir appartiendrait à la race slave, qu'elle était appelée à dire au monde un mot nouveau, à l'heure où les vieilles races d'Europe auraient déjà prononcé les leurs. Les hommes d'Occident qui [413] respectaient sa haute culture, ont cru dans le messianisme de la Russie, et ceux d'entre eux qui avaient la vocation prophétique l'ont annoncé. Pourtant le messianisme russe officiel, lié à l'église dirigeante et au gouvernement au pouvoir, s'est disloqué et effondré. Ce qui demeure vivant, c'est un messianisme différent, attaché aux vagabonds russes, aux chercheurs en quête de la Cité de Dieu et de la Vérité divine. La Russie partout et toujours restera le pays des contrastes extrêmes et des pôles opposés. Bassesse et pauvreté d'esprit, — et étourdissante grandeur ! La Russie est moins que tout la contrée des positions moyennes et d'une culture de juste milieu. Le niveau moyen y a toujours été bas. Au sens strictement européen de ce mot, il n'y a pas de culture, pas de tradition culturelle russe. Dans ses bas-fonds, la

Russie recèle encore la sauvagerie et la barbarie, elle est encore en proie au chaos. Et, sans doute, cette inculture orientale, tartare, ce chaotisme sauvage représentent-ils pour la Russie et son avenir un danger très grand. Mais à son sommet, la Russie s'avère au contraire super-culturelle. La culture haute et subtile de l'Occident ignore elle-même bien des choses que sait cette Russie-là. La conscience nationale russe est demeurée trouble et chaotique, et c'est pourquoi elle ne différencie pas souvent la vérité supra-culturelle de son pays de ses ténèbres chaotiques. Le problème historique qui se pose devant la conscience russe est justement de distinguer entre ces deux domaines, d'apercevoir sur les sommets la crise de la culture et la sauvage ignorance dans les fonds. La conscience slavophile, elle, a confondu le courant chaotique et sous-culturel avec celui de la haute culture, et c'est une des raisons pour lesquelles un retour aux théories slavophiles [414] n'est à présent ni possible ni désirable. La philosophie slavophile s'arrête en deçà de la crise de la culture ; elle n'a pas saisi encore la tragédie de la connaissance. Historiquement, la Russie non seulement n'évitera pas la crise de la culture mondiale, mais encore elle a dû jusqu'ici se soumettre à cette culture mondiale. C'est pourquoi en Russie plus facilement qu'ailleurs la révolte contre la culture bourgeoise revêt la forme du nihilisme et de l'anarchie. La Russie est d'ailleurs sans talent sur le terrain de cette culture bourgeoise. Sa génialité est ailleurs. La Russie ne peut demeurer exclusivement d'Orient, et elle ne doit pas devenir intégralement d'Occident. Sa mission est donc d'être austro-occidentale, d'unir deux mondes : et elle est appelée avec une acuité extrême à donner sa solution définitive à cet autre problème que pose l'existence du lien qui doit unir la conception religieuse à la création et à la culture. L'étendue et la qualité de sa culture ont estompé pour l'Occident la vivacité de ce point de vue. Mais aussi, c'est en Occident que se sont accomplies la crise de la création et la crise de la culture. L'Occident est accablé par le poids de son ancienne culture et il est difficile à l'Occidental de s'en affranchir pour voler de ses propres ailes. Il se retourne indéfiniment vers ses richesses passées, et ses recherches nouvelles prennent aisément la forme d'une restauration ou d'une résurrection de ce qui a été. Le symbolisme français, comme les courants catholiques de la même époque, a marqué une tendance à s'engager dans des voies nouvelles. Et pourtant, sur les uns comme sur les autres, s'étendait l'ombre de cette culture gigantesque, et ils s'appliquaient romantiquement à la

faire renaître. Ils opposaient justement le bienfait de cette culture [415] ancienne à l'esprit contemporain de la culture bourgeoise. Ils voulaient fuir le mercantilisme en retrouvant la chevalerie. Mais l'extrême raffinement de cette culture passée les a rendus impuissants à créer. Les convulsions qui ont suivi cette impuissance ont engendré des monstres. Le Russe de culture élevée est infiniment plus libéré de ses recherches et plus assuré par conséquent, dans ses élans vers la création.

*

*   *

La culture occidentale est par son origine avant tout une culture catholique et latine [210]. Et cette culture dans ses manifestations les plus parfaites a conservé le lien avec l'antiquité, source éternelle de toute culture humaine. Les marques de son origine sacrée sont demeurées sur cette culture issue du culte. La race latine, les peuples romains ont la culture dans le sang. Et, en fait, ce qui est culture, c'est ce qui est lié par le sang au monde gréco-romain, aux sources antiques, ainsi qu'à l'Église, occidentale ou orientale, qui a reçu l'héritage de la culture antique. Au sens strict du mot, il n'est pas d'autre culture que la culture gréco-romaine, et il ne peut y en avoir. La culture pravoslavo-catholique a pris la succession de la culture gréco-romaine. L'irruption de la race germanique dans l'arène de l'histoire européenne a marqué l'inoculation d'une goutte de sang barbare du Nord dans le sang latin et civilisé de l'Occident. La race germanique est barbare, elle ne possède pas en elle la primauté d'un lien avec le monde antique. L'individualisme de la Réformation germanique a été un individualisme barbare et qui s'oppose à l'individualisme culturel de la Renaissance italienne. Luther [416] et Kant sont de grands barbares. Le criticisme de la pensée allemande est un produit de la barbarie, qui ne désire pas savoir qu'il existe pour toute culture comme pour toute pensée une primauté de fait, naturelle, organique et supra-personnelle. Le protestan-

210 VIACESLAV IVANOV dit très bien : « il n'y a pas en Europe d'autre culture que la culture hellénique qui a soumis à elle la latinité, et est encore vivante dans le monde latin, poussant de nouveaux rameaux sur l'antique tronc, tri-millénaire et vermoulu, mais toujours vivant. Elle s'est enracinée dans le sang et dans la langue des tribus latines ; mais en revanche elle n'a jamais pu être assimilée pleinement par les éléments germains et slaves qui lui sont étrangers par le sang et par la langue » (*Sous les étoiles...*)

tisme repousse non seulement la tradition sacrée de l'Église, mais aussi l'héritage sacré de la culture. L'individualisme allemand, comme le criticisme allemand, rompt avec toute tradition, et lui oppose une sorte de révolte barbare. Or, toute culture repose sur une tradition. L'esprit germanique a versé dans le vieux sang latin de la culture européenne des éléments neufs et indomptés ; sa mission a été de grossir son apport spirituel. N'étant pas engagée dans des voies tracées, la pensée germanique barbare a créé les formes profondes d'un criticisme religieux et philosophique dans lesquelles le monde objectivé se dégage de son engloutissement dans le sujet, dans la profondeur de l'esprit. Mais le rayonnement et la clarté de la pensée latine sont demeurés étrangers à ces formes brumeuses de méditation. Le germanisme, c'est le nord métaphysique, et la culture germanique s'élabore dans des ténèbres privées de soleil. La génialité même des grands philosophes allemands est née d'une rupture avec le soleil, et non pas d'une communion aux sources naturelles de la lumière. Pure et élevée, mais barbare, la culture allemande demeure pour une grande part une culture de spiritualité abstraite, étrangère à toute plastique incarnée dans une figuration concrète. La race germanique n'a adopté le christianisme qu'en tant que religion de pure spiritualité, sans plastique et sans tradition. Et la mission religieuse du germanisme a consisté à lutter contre une renaissance du christianisme sur [417] le plan psycho-corporel, contre la corruption du catholicisme, et à introduire dans la vie religieuse le principe exclusif de la spiritualité pure. C'est par la profondeur mystique de M[e] Eckhart qu'on peut pénétrer ce que l'esprit germanique a d'élevé et d'original. Cet esprit est étranger à l'esprit de l'antiquité et par contre, sous une forme inattendue, parent de celui de l'Inde : même idéalisme, même spiritualité, même éloignement pour l'incarnation concrète de l'être, même conviction que toute individualité est péché. Le germanisme veut être purement aryen et ne rien devoir à la greffe religieuse du sémitisme : L'esprit germain s'efforce de dégager de ses profondeurs un être non concevable en tant que réalité. Ce qu'il faut chercher en conséquence dans la culture allemande, c'est sa profondeur, quoique barbare, et c'est une sorte de pureté. Mais elle n'a ni subtilité ni élégance. Même chez les plus grands des Allemands, même chez Gœthe, il y a du manque de goût et de la grossièreté. La subtilité et l'élégance appartiennent uniquement à la culture française. Et ce sont justement ces qualités qui prédominent dans la culture. L'esprit germanique édifie quelque chose de grand, mais qui n'est pas

culturel au sens strict du mot et ce n'est pas en vain que Nietzsche a dit qu'il n'y avait pas de culture en Allemagne, et que la culture était essentiellement française. Les Allemands réfléchissent sur la culture, en font la critique, examinent tous les problèmes qu'elle pose, — mais ils ne la possèdent pas. Car la culture ne peut être critique et individualiste, elle est toujours organique et universelle. La race allemande détient de toute évidence une mission autre et providentielle dans le monde occidental. La mystique allemande, la [418] musique allemande, la philosophie allemande sont vouées à de hautes destinées. Mais cela ne comporte pas la création de la culture la plus générale et la plus universelle, digne de se propager parmi tous les peuples. L'esprit germanique n'a pas créé des normes universelles de culture comme voudraient le faire croire les « Kulturträger » allemands. Il y a beaucoup à apprendre dans la mystique et dans la philosophie allemandes, mais il est impossible de répandre une culture proprement allemande. La culture latine au contraire a été portée jusqu'à l'extrême de l'universalité. Cet extrémisme, les Allemands, du reste, ne l'ont pas souhaité. Ils ont une santé bourgeoise et barbare qui choisit de rester au milieu du chemin dans une moyenne gœtheo-kantienne. Cette culture abstraite a perdu le sens de l'extrême et de l'excessif. L'esprit germanique est aussi peu apocalyptique que possible. Nietzsche n'appartient pas à l'esprit allemand, il y a en lui beaucoup de slave et il a été nourri de la culture française. La philosophie allemande accomplit pourtant une tâche mondiale. Elle aide à la solution de la crise mondiale, mais d'une façon détournée et par opposition : c'est la mystique allemande, en incarnant le dernier message adressé au monde par la race germanique, qui représente aussi le suprême apport des Allemands à cette solution de l'histoire universelle. Il y a dans la mystique des Allemands une vérité éternelle, mais elle ne peut être une source générale de culture, elle ne peut être le degré qui mène à une culture supérieure [211]. Ce sont les sources antiques de l'hébraïsme et de la Grèce qui subsistent toujours avec leur esprit de concrétisation et d'incarnation. Et la mystique slave, pour une grande part apocalyptique, est liée avec les temps et les [419] délais de l'histoire universelle, avec l'incarnation et l'eschatologie. La culture slave, au sens habituel du mot, est infiniment au-dessous de la culture allemande. Mais la race

211 On trouve chez Dreuss comme chez Chamberlain ce nationalisme allemand et cette méthode allemande qui veulent à tout prix mettre au jour la religion du germanisme.

slave a reçu dans sa chair et dans son sang la primauté de la culture grecque et byzantine. La race slave, par sa position historique, est antagoniste à la race germanique. Elle peut apprendre d'elle, mais elle ne peut pas s'en inspirer et se fondre avec elle. Nous sommes plus proches des Latins, bien qu'ils ne soient pas semblables à nous, que nous puissions moins apprendre d'eux, mais ils ne menacent pas de nous absorber. L'influence prédominante de la culture allemande signifie pour la race slave l'abandon de sa mission supra-culturelle et apocalyptique.

*

* *

Dans son essence profonde, secrète, la création, évidemment, est religieuse. Le corps de la divo-humanité doit s'élaborer dans la création religieuse. Et le passage même à travers l'absence et l'abandon de Dieu, à travers la désagrégation, représente le chemin de la vie divine. Le Christ est arrivé à travers le cri : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » ? Ce n'est que dans la création que se révèlent définitivement et complètement la cosmologie et l'anthropologie de l'église. Dans l'Église historique, qui correspond au degré le plus bas du développement de l'homme nouveau, il ne pouvait y avoir de révélation authentique de l'homme. Et la révélation créatrice sur l'homme est le chemin unique au terme duquel pourra être régénérée et revivifiée la vie sclérosée de l'Église. Le christianisme a laissé inachevée la découverte de la signification absolue et de la [420] mission de l'homme. La révélation anthropologique de l'ère créatrice sera la découverte accomplie de la divo-humanité, la découverte complète de la vie mondiale du Christ, uni à l'humanité. Le christianisme, au cours de l'histoire, a souvent sombré dans le péché le plus grave, le péché contre l'esprit sacré. L'humanité chrétienne a jeté le blâme sur l'esprit, chaque fois qu'elle a admis l'Église comme édifiée, le christianisme comme accompli et la création comme inutile et dangereuse. Car la vie de l'esprit ne peut qu'être éternellement créatrice, et tout arrêt et toute pause dans la dynamique créatrice de l'Église constitue déjà un péché contre l'esprit. L'Église statique est une Église morte en qui n'est plus l'esprit. La tradition sacrée de l'Église qui veut qu'elle crée en esprit, l'humanité chrétienne en a fait une chose statique et extérieure à l'homme. La vie de l'Église s'est éteinte, s'est pétrifiée, et ne peut renaître que dans la création religieuse de l'homme dans une

époque mondiale. Le christianisme a vieilli, il s'est fané, — c'est un vieillard de deux mille ans. Mais ce qui est éternel ne peut pas vieillir, la religion éternelle du Christ ne vieillit pas. Le sacrifice rédempteur du Golgotha s'accomplit éternellement dans le cosmos, et le corps mystique du Christ est vivant. Seul ce qui est transitoire vieillit dans le christianisme, ce n'est que l'époque révolue du christianisme qui est dépassée. L'époque mineure de l'éducation de l'humanité, celle où elle a peur et se réfugie sous la tutelle de l'Église, cette époque-là a vieilli et a perdu sa vitalité. Et ce vieillissement de son premier âge a, dans le christianisme, quelque chose de monstrueux. L'Église de Pierre, l'Église tutélaire des petits, des faibles, de ceux qui ont peur, a tenu son rôle dans [421] le monde et a sauvegardé la sainteté chrétienne parmi les masses populaires jusqu'au temps où l'humanité atteignait la maturité. La conscience religieuse encore dans l'enfance entrevoit un abîme entre Dieu et le monde, entre le créateur et la création. L'Église n'était pas seulement spirituelle, elle était psycho-corporelle, elle se manifestait sur le plan physique de l'être. L'histoire ecclésiastique dans son essence se déroule alors hors de l'esprit et même hors de la religion. Mais, à présent, l'homme s'adresse non plus à la chair physique, mais à la chair spirituelle de l'Église. La renaissance chrétienne d'une humanité nouvelle, mûrie dans l'esprit, sortie de l'époque des terreurs et de la tutelle enfantine, se place non sous le signe de l'église de Pierre, mais sous celui de l'Église de Jean et de la tradition de Jean. L'Église de Jean n'est pas la tutrice des pauvres, adaptée à la faiblesse du pécheur, à la médiocrité de l'homme en général ; elle est l'Église éternelle et mystérieuse du Christ, découvrant en elle le vrai visage de l'homme et son extase sur les sommets. Aujourd'hui, l'humanité est mûre pour une vie religieuse nouvelle, non parce qu'elle est devenue parfaite et impeccable, non parce qu'elle a accompli les commandements de l'Église pétrovienne, — mais parce que la conscience de l'individu au sommet de la culture a atteint l'extrême de son acuité et que la nature humaine s'est dédoublée au point de rejoindre ses éléments initiaux. L'adulte n'est pas meilleur que l'adolescent, mais il a mûri. L'homme est sorti définitivement des conditions de l'enfance, il est apparu à sa maturité avec ses vices et ses vertus. L'homme contemporain a rompu avec sa jeunesse, pour le bien comme pour le mal, et cette religiosité enfantine qui était la sienne, ce [422] refuge cherché auprès d'une Église tutélaire, il n'y retournera pas. Ce ne sont pas seulement les hommes cultivés, mais le peuple lui-

même qui s'efforce vers une vie spirituelle nouvelle. L'Église historique de Pierre est impuissante à satisfaire l'homme contemporain, elle ne peut pas se mesurer avec sa tragédie religieuse, répondre à ses questions, apaiser son tourment, panser ses plaies ; elle est capable d'aider les êtres mineurs à se sauver du péché, mais elle est sans pouvoir pour délivrer les adultes, elle ne veut pas reconnaître ce qu'il y a de nouveau dans l'homme. Pour répondre au tourment de cette âme nouvelle de l'humanité, seule vaut la découverte du secret du Christ selon l'éternelle et mystique Église de Jean. Sous ce visage nouveau l'Église découvre à l'homme, enfin mûri, quoique encore contracté par l'angoisse religieuse, la liberté illimitée de la création dans l'esprit et la pluralité des chemins qui peuvent mener en Dieu. Un secret se découvre à l'homme, qui est demeuré caché aux enfants encore en tutelle, à savoir ceci, que l'obéissance n'est pas le dernier mot de l'expérience religieuse, mais une méthode temporaire, que dans l'ère du sacrifice et du courage, la sécurité infantile doit être surmontée et que le péché finalement ne sera vaincu que par le mouvement de la création. Les Églises ont dissimulé à l'homme le chemin de l'héroïsme, de l'orgueil et du sacrifice suivi par le Christ lui-même, elles ont enlevé de ses épaules le fardeau de la responsabilité et lui ont garanti une vie spirituelle d'où est « écarté le calice ». Et ceci a été acquis au prix de l'obéissance et de l'humilité. Mais l'humilité dans le monde chrétien dégénère bientôt en servilité et en opportunisme ; loin de vivifier, elle tue. Une des premières tâches [423] de la renaissance chrétienne doit donc être de vaincre cette servilité religieuse, cette confiance hétéronome. L'homme, religieusement, ne doit pas se connaître comme l'esclave de Dieu, mais comme un libre participant au processus divin. Nous arrivons là sous le signe de la découverte définitive du « Je » humain.

Le christianisme ne s'est pas révélé jusqu'au bout comme religion de l'amour. Il a été la religion du salut des faibles et de la tutelle étendue sur les souffrants. L'humanité chrétienne au cours de son histoire n'a pas réalisé l'amour, la vie bienheureuse en esprit, elle a vécu sous le signe du monde de la nature, et ses grands ascètes lui ont enseigné à sacrifier son cœur afin de triompher des passions coupables [212]. Sans doute, l'apôtre Jean a enseigné l'amour mystique et saint François a réalisé l'amour dans sa vie. Mais ce sont là de rares fleurs de la mysti-

---

212 La signification de Me Eckhart et surtout de Bœhme est universelle.

cité. La religion chrétienne, telle qu'elle apparaît dans l'histoire universelle, démocratique, populaire, est la religion de l'obéissance, qui enseigne à porter le poids des conséquences du péché. Les starets n'ont pas enseigné l'amour, mais l'obéissance et le souci éternel de se sauver de la perte. Même dans la vie des saints, les fleurs de l'amour mystique sont rares et le thème de l'obéissance y revêt une force particulière. Leontiev s'est montré génialement perspicace lorsqu'il a vu dans le christianisme orthodoxe moins une religion de l'amour qu'une religion de la peur. L'amour ne s'est montré dans l'Église que symboliquement et non réellement, dans la liturgie et non dans la vie. Le culte ecclésiastique qui possédait le secret de l'amour, a échoué dans le domaine de l'amour mystique comme toute culture échouait dans la réalisation d'un être nouveau. Et une Église sclérosée, moribonde, [424] allait si loin dans sa haine envers l'esprit de l'amour qu'elle était prête à nommer péché le désir même d'aimer. La vie ecclésiastique a transformé l'amour en un mot fatal. Et l'idée seule de l'amour chrétien suscite le déplaisir et l'inimitié au même titre que le mensonge ou l'hypocrisie. L'amour est une vie neuve, créatrice. Il est la vie bienheureuse en esprit. Il ne peut être un objet d'analyse et d'étude de mœurs. Il n'est pas une loi et nul ne peut y être amené par contrainte. Toutes ces conceptions mensongères de l'amour, l'homme contemporain ne doit pas y revenir. La religion de l'amour doit se développer dans le monde, elle doit être la religion de la liberté illimitée de l'esprit [213]. L'Église de l'amour est l'Église de Jean, l'Église éternelle, mystique, recélant en elle la plénitude de la vérité à la fois sur le Christ et sur l'homme.

*

* *

La troisième époque religieuse, époque créatrice du monde, doit comporter le sentiment d'une fin, une perspective eschatologique. La vie mondiale et la culture apparaîtront alors à leurs limites extrêmes. Car la création de cette époque sera, en son essence, dirigée vers les buts derniers et non avant-derniers ; ses réalisations cesseront d'être symboliques pour devenir effectives, elles cesseront d'être culturelles pour devenir essentielles [214]. Le centre de gravité religieux se sera déplacé ; de la sphère ecclésiastique et conservatrice, il passera dans la

213 Saint Isaac Sirianine dit : « Celui qui aime tous les êtres sans distinction avec même sympathie, celui-là atteint à la perfection... »

sphère prophétique et créatrice. Après la sainteté chrétienne, c'est le prophétisme chrétien qui sera la vie. Et le principe humain dominera là où dominait le principe angélique, la sainteté. Mais cette expérience religieuse [425] prophétique ne peut être une attente passive, elle est une expérience active, un grand effort anthropologique. On ne saurait attendre passivement le Christ en marche, c'est activement qu'il faut aller à Lui. Un sentiment de soi en tant qu'agent final, une sorte d'autoconscience apocalyptique peut mener l'homme à la vie nouvelle, parce qu'elle est un sentiment créateur. La venue du Christ en marche doit donc révéler pleinement l'homme ; l'Homme-Absolu dans sa force et dans sa gloire est inséparable de l'acte créateur humain, de la révélation anthropologique. La nature christologique de l'homme se découvre dans son acte créateur. Et le Christ Futur ne peut apparaître qu'à une humanité capable d'accomplir audacieusement sa propre découverte, c'est-à-dire de mettre au jour, dans sa propre nature, la puissance et la gloire divines. L'autonomie et la spontanéité du « je » humain supposent une révélation apocalyptique. Le Christ n'apparaîtra jamais en force à la foule des gens incapables de réaliser en eux l'acte créateur. Ces gens-là ne connaîtront jamais le second visage du Christ. Le Christ ne tournera jamais vers eux que son Visage de sacrifié et de crucifié. Pour percevoir la Face du Christ en force et en gloire, il faut avoir découvert en soi la force et la gloire de l'acte créateur. L'époque du rachat, où seule est visible la face du Christ-Crucifié, ne se terminera jamais pour ceux qui n'accomplissent pas jusqu'au bout en eux la

---

214 V. NESMIELOV écrit dans son livre sur saint Grégoire de Nysse : « Les Pères et les docteurs de l'Église des trois premiers siècles parlaient seulement de l'être personnel de l'esprit saint, la question de sa nature et de sa relation avec Dieu le Père et Dieu le Fils ne se posait absolument pas, ou si elle se posait, ils la résolvaient de la manière la plus générale et la plus indéterminée. Leur attention était attirée sur la personne historique du Dieu-homme. Ils sentaient très vivement que son affaire était le salut des hommes, et le caractère primordial et urgent de cette mission estompait en quelque sorte dans leur conscience religieuse toutes les autres questions religieuses de la foi, comme s'ils ne connaissaient ou ne voulaient connaître qu'un seul Christ crucifié et glorieux, et couronnant les autres dans son royaume éternel. Dans leurs efforts vers la connaissance, ils n'abordaient la doctrine du Saint-Esprit que dans la mesure où ils liaient l'activité organisatrice de l'espèce humaine avec cette action du Fils de Dieu, c'est-à-dire, en d'autres termes, dans la mesure où il ne faut pas l'aborder. » (*Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse*).

découverte de leur nature créatrice. Ils demeureront pour des siècles dans l'Église du Golgotha. L'inimitié conservatrice envers la création est le renforcement de cette notion d'infini attachée indûment à l'ère de la rédemption, c'est un refus de voir l'accomplissement et le terme de la rédemption. Toute opposition [426] religieuse à cette troisième époque mondiale équivaut donc à la volonté de rendre permanente et sans fin l'ère de la rédemption, à la négation d'une issue finale à la vie du monde et de l'apparition du Christ glorieux. L'Église du Golgotha, dans laquelle la vérité christologique ne se dévoile qu'imparfaitement, s'oppose à l'Église intégrale du Christ. Et la révélation que cette Église intégrale du Christ nouveau doit apporter sur l'homme, considéré comme un absolu, suppose mystiquement que par son activité créatrice, cet homme occupe à nouveau dans le monde la place souveraine qui lui était due. Transformer la vérité du Golgotha et du rachat en une force hostile dirigée contre la découverte de la création de l'homme, c'est confirmer la déchéance humaine, c'est engendrer dans le monde la réaction religieuse, c'est retenir encore sans les dissiper les ténèbres qui cachent la terre et le ciel nouveaux. A ce sujet, l'écrivain Fedorov a dénoncé, avec une hardiesse géniale, le conformisme des prophètes apocalyptiques, et dit de l'Apocalypse qu'il pouvait faire peur aux petits enfants.

*

* *

Le but de toute vie mondiale et de toute culture mondiale, c'est de poser le problème de la création, le problème de la découverte anthropologique. Tous les fils convergent vers ce seul point, et de ce point partent tous les fils [215]. Et pourtant, la création authentique, au sens religieux, définitif, du mot, nous est encore invisible. Notre philosophie n'est encore qu'une introduction à la philosophie de la création, et non cette philosophie elle-même. Et notre vie n'est qu'une antichambre à

215 FEDOROV parle de la culture d'une manière très intéressante. « Si l'union des vivants en vue d'une résurrection générale ne s'accomplit pas consciemment, alors cette réunion des fils retournera à la civilisation, à l'étrangeté, à l'inimitié, au dispersement, et à la place de la résurrection apparaîtra la culture, c'est-à-dire la renaissance et finalement la mort. » (*Philosophie de la généralité*). « La culture est la production d'une époque qui renonce à la vie immortelle, et en conséquence, ne reconnaît pas pour mal et la mort personnelle et l'extinction des ancêtres. » [NdN : l'appel de note correspondant étant absent du texte, il a été placé là où il a semblé le mieux en rapport.]

la vie créatrice, et non pas encore [427] cette vie. La création est hors de notre portée. Mais l'homme peut s'enhardir jusqu'à pressentir ce que doit être cette vie créatrice, et à défendre passionnément la voie qui y mène. Au lieu de cela, l'homme d'aujourd'hui semble témoigner d'une timidité étrange devant la tâche qui lui est échue, acceptant de considérer l'obéissance passive comme la plus haute des vertus. La vie spirituelle créatrice ne se meut pas sur un terrain plat ; elle est un mouvement vertical en hauteur et en profondeur. Seule une connaissance superficielle ne connaît que le mouvement en surface, de droite à gauche ; l'Église même fait partie de ce monde où les objets n'ont qu'une dimension. Mais ce mouvement vertical, creusant en profondeur et élevant en hauteur, c'est une connaissance plus intense qui peut le percevoir. A présent, sur l'actuel versant cosmique, cette verticale mystérieuse a foré si intensément les soubassements du monde, qu'il semble que celui-ci doive être précipité, par son propre éclatement, dans une autre dimension. Et c'est dans le cœur même de cette crise cosmique que doit s'accomplir la victoire sur la reproduction de l'espèce en tant que principe mondial ; que l'être humain doit se reconnaître sous les traits de la vierge et de l'androgyne ; et que la vie de l'*anthropos* doit se révéler créatrice et non plus génétique. La vérité et la beauté ne peuvent pas coïncider avec la « planitude » du monde, et la sexualité uniformément adaptée aux buts spécifiques : elles vivent de sacrifice et c'est dans le mystère du Sacrifice que la Rose de la vie mondiale refleurira.